This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B R
118
W42
1907
MAIN

UC-NRLF

B 3 932 485

UCB

Pam
311

Die analytische Methode der lutherischen Orthodoxie.

Habilitationsschrift

zur

Erlangung der venia docendi

der

theolog. Fakultät der Kgl. Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Lic. Dr. E. Weber.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Naumburg a. S.
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei).
1907.

73398779

Main

BR118
W42
1907
MA11

Die wissenschaftliche Methode.

In der Entwickelung der orthodoxen Dogmatik spielt die Methode eine wichtige Rolle. Die Einführung einer geschlossenen systematischen Methode gibt ein Hauptcharakteristikum der zweiten Epoche der Orthodoxie ab. Hutter und Gerhard boten noch Loci communes, in der freien, zwanglosen Aneinanderreihung, die der Stoff selbst durch seine logisch-geschichtliche Ordnung an die Hand gab, Calov gibt seine Loci theologici als Systema, König und Quenstedt sehen in den Titeln ihrer Werke von jener unsystematischen Bezeichnung des dogmatischen Objektes vollends ab.[1]) Auch hier erweisen sich die Vertreter der zweiten Epoche als die Vollender der ganzen Bewegung. Die philosophische Schwester der theologischen Scholastik hatte sich längst aufs eingehendste und gründlichste mit den Problemen der Methode beschäftigt; ihre Logik stand in ihrer ganzen Entwickelung unter dem Zeichen der Methodologie. Es war unausbleiblich, daß die Theologie sich von ihr einen Dienst erweisen ließ, zu dem die nach wissenschaftlicher Ausgestaltung strebende Theologie sie nach dem alten Grundsatz: philosophia ancilla theologiae selbst mitgeschaffen hatte. Die naive Systematik, welche die Loci unwillkürlich durch die natürliche Gliederung ihres Stoffes bekommen hatten, konnte je länger desto weniger befriedigen. Das Problem der Methode wird in der Theologie selbst aktuell. Auf dem alten Wege kam man nicht weiter; die

[1]) König: Theologia positiva-acroamatica; Quenstedt: Theologia didactico-polemica sive systema theologicum.

„einfache", synthetische Gliederung hatte ihre Grenzen, jenseits deren nur wachsende Unnatur und Künstlichkeit zu erwarten waren. Wenn wir sehen, wie die Methodus theologiae plene conformata des reformierten Melanchthonianers Georg Sohnius, die den Anspruch erhebt, der Theologie zum ersten Male eine ihr hochnotwendige, klare und feste Methode zu bieten,[1]) die ganze spiritualis gubernatio mit der Christologie erst in der 10. (!) Unterteilung des zweiten Hauptteils „einzuschachteln" weiß, so werden wir es verstehen und zu würdigen wissen, daß die lutherische Orthodoxie nach einer anderen Methode der Theologie suchte, welche der Eigenart ihres Gegenstandes besser gerecht wurde. Sohnius' Entwurf ist im Grunde doch auch wissenschaftlich kaum der unbeholfenen, naiven Systematik eines Hafenreffer vorzuziehen, der in seinen Loci theologici[2]) drei Hauptteile über Gott, Engel (!) und Menschen von 152, 16 und 514 Seiten nebeneinanderstellt, noch viel weniger den einfacheren Dispositionen des Chemnitz, der in der entsprechenden dritten Disposition die Heilsoffenbarung allerdings nur in der subjektiven Form des verbum evangelii zu würdigen vermag.[3]) An Sohnius ist zu lernen, wie scholastischer Distinktionseifer die Aufgabe löst; die lutherische Orthodoxie hat durch Wahl und Ausbildung ihrer Methode bewiesen, daß sie so gut wie ihre Schulphilosophie, von der sie sich die Schemata für ihre systematische Arbeit reichen ließ, unter aller scholastischer Form doch gut wissenschaftliche Tendenzen verfolgte, daß ihr letztes Interesse doch nicht auf die äußere scholastische Uniformierung ihres Systems, sondern auf die Herausarbeitung der Eigenart ihres Objektes gerichtet war.

A. Geschichte der analytischen Methode.

I.

Sollte und konnte die Theologie nicht gleich den theoretischen Wissenschaften nach der synthetischen Methode behandelt werden, wie sie Sohnius an ihr durchzuführen gesucht hatte und wie sie

---

[1]) Opp. tom. I [2], Siegen 1598, Pars III vgl. S. 85 ff.

[2]) 5. Aufl. Wittenb. 1616.

[3]) Vgl. Loci, Wittenb. Ausgabe v. 1615 S. 13 f.: Drei Schemata nach den

in einfachster Gestalt bisher die Gliederung der Loci beherrschte, so blieb für ihren systematischen Ausbau nach der Methodologie der Zeit [1]) nur die methodus analytica der praktischen Disziplinen, die ausgehend vom Ziele der Disziplin die Mittel seiner Einführung in das betreffende Subjekt zum eigentlichen Gegenstand derselben macht. Sie ist in der Tat die Methode des ausgebildeten orthodoxen Systems. Schon 1610 hatte der bekannte Gießener Theologe Balth. Mentzer eine Synopsis theologiae analytico ordine comprehensa herausgegeben, er folgte damit, soweit wir sehen als erster Lutheraner, dem Vorgange des reformierten Philosophen und Theologen B. Keckermann, dessen Systema ss. theologiae schon acht Jahre früher die Anwendung der analytischen Methode auf die Theologie vollzogen hatte. [2]) Es liegt nahe, ihre Spuren weiter rückwärts zu verfolgen. Auch die philosophische Methodologie war ja nicht etwas schlechthin Neues, sondern knüpfte an herkömmliche Anschauungen an, die sie nur schärfer präzisieren und zu ursprünglicher, aristotelischer Klarheit durchgestalten wollte. Fast wie eine Weissagung auf die künftige Entwickelung nimmt sich die Nebeneinanderstellung der tabellarisch vorgeführten synthetischen und analytischen Methode in Flacius' Clavis scripturae sacrae aus. [3]) Allein wenn Flacius auch die analytische Methode mit den Späteren ausgehen läßt ab iis quae nobis sunt priora seu magis necessaria magisque nota, d. h. von dem ewigen Leben als dem Ziele, de quo nos miseri homines maxime angimur, [4]) so zeigt doch schon die Bemerkung, daß die analytische Ordnung sich eigentlich nur für Postillen nnd Schriftauslegung eigne, [5]) nicht minder auch die Anreihung der alten Definitionsmethode, daß wir uns noch nicht im Zeitalter der analytischen Methode befinden, mag Flacius demselben auch immerhin näher stehen als der reformierte Andr. Hyperius, der in seiner Ratio studii theologici — in mancher Hinsicht einem Gegenstück

---

Gegensätzen Dei essentia ~ voluntas, Deus ~ homo, Deus ~ opera Dei. Im Blick auf diese Schemata wäre des Sohnius Anspruch übrigens mindestens zu modifizieren.

[1]) S. E. Weber, Die philosoph. Scholastik usw. S. 87—90.

[2]) Hanau 1602.

[3]) 1567, Baseler Ausgabe von 1609 II vor S. 53.

[4]) a. a. O. S. 58, 57. [5]) S. 57 f.

zu des Flacius' Clavis — die dialektischen Methoden im strengen Sinne überhaupt nicht in der Theologie anerkennen will, an den communes loci systematisch sein Genüge findet und für eine eigene, sachgemäße, freie Methode der Theologie eintritt, die nur im allgemeinen in der Auslegung der analytischen Methode, inbezug auf die loci communes der synthetischen oder der Definitionsmethode entsprechen soll.[1])

Eher könnte man vielleicht den Ursprung der analytischen Methode in der Heidelberger Theologie eines Ursinus und Olevianus suchen. Keckermann beruft sich selbst für ihre Einführung auf eine Forderung seines Meisters Ursinus, Calov zeichnet in seiner kritischen Überschau über die partitiones theologiae die Gliederung des Heidelberger Katechismus vor der Calvins und der anderen Reformierten als der genuin-lutherischen verwandt deutlich aus,[2]) sein Wittenberger Antipode Joh. Meisner,[3]) der einzige erklärte Gegner der Behandlung der Theologie als praktischer Wissenschaft in der späteren Orthodoxie, entwickelt diesen seinen Widerspruch in einer Kritik des Heidelberger Katechismus.[4]) Aber schließlich beweist die Gliederung des Heidelberger Katechismus doch nur für den Gegenstand einer evangelischen Glaubenslehre die Tendenz zu der in der analytischen Methode durchgeführten Behandlung. Ob Flacius ihre Anwendung in einem Katechismus nicht nach seinen Grundsätzen ganz angemessen gefunden hätte? Ja fällt nicht ein Katechismus von vornherein unter seine Empfehlung der analytischen Methode für praktische Wortdarbietung? Fast möchte man urteilen, daß Flacius der Methode des Heidelberger Katechismus die methodologische Begründung gegeben habe. Ursinus zeigt in seinen Explicationes catechismi Palatini nicht das mindeste Bewußtsein von der Besonderheit der „analytischen" Methode des Katechismus. Er findet volle sachliche Übereinstimmung zwischen der Drei-

---

[1]) De theologo . . . ll. 4, Basel, Vorr. v. 1556, S. 421 f.

[2]) Syst. loc. theol. II 12.

[3]) S. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs 1852, S. 228 ff.

[4]) Examen catech. Palat. Wittenberg 1669. Jede Einordnung der Theologie unter die natürlichen Habitus wird verworfen S. 50 f.

teilung des Katechismus und der von andern vertretenen Fünfteilung: Dekalog, Symbol, Taufe, Abendmahl, Gebet oder der beliebten Disposition in die doctrina de Deo, de voluntate Dei, de operibus Dei; seinerseits neigt er am meisten zu der Zweiteilung: lex und evangelium.[1]) In der Tat schreitet der Heidelberger Katechismus in ganz natürlicher, regelrechter Folge fort, und auch seine berühmte Eingangsfrage entwickelt nicht anknüpfend das Ziel, sondern orientierend den Inbegriff des Glaubens.

Mit mehr Recht könnte man zwei andere Heidelberger, den Mitverfasser des Katechismus, K. Olevianus, und Petr. Boquin Vorläufer der analytischen Methode nennen. Olevian handelt in seinem von einem seiner Verehrer mit seiner Genehmigung nach seinen Vorlesungen herausgegebenen dogmatischen Hauptwerk: De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos, itemque de mediis, quibus ea ipsa substantia nobis communicatur.[2]) Die Substanz des foedus gratuitum, von der der erste Teil handelt, wird bestimmt als die promissa et iurata a Deo donatio suimet in Deum numquam nobis irascentem, Isai. 54, et assumptio nostri in filios dei et haeredes vitae aeternae in Jesu Christo.[3]) Der zweite Teil beschreibt die media durch Darlegung der administratio foederis: adm. foederis gratuiti per testimonium seu sceptrum verbi est vocatio e tenebris . . . h. e. a peccato et poena peccati ad lucem, h. e. ad accipiendum et recipiendum Filium Dei in evangelio oblatum, cum duplici beneficio, nempe gratuita iustitia in remissione peccatorum lucente in ipsius sanguine, et renovatione ad Dei imaginem seu spiritu sanctificationis ad participandum sortem haereditatis coelestis: facta externe voce et visibilibus sigillis in testimonium mutui consensus inter Deum et nos, addita vero interna efficacia ad gratuitum fidei et resipiscentiae donum ex infinita misericordia erga electos.[4]) Als Einleitung ist dem Ganzen eine Erörterung der Fragen vorausgeschickt, wer Gott, der auctor foederis ist, wer der Mensch ist,

---

[1]) Opp. theologica I Heidelberg 1612 Sp. 47, 53.

[2]) Genf 1585 vgl. H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, I Gotha 1857, S. 150 f.

[3]) S. 2. [4]) S. 3.

mit dem Gott seinen Bund errichtet, von welcher Art dieser Bund ist. Diese Überschau erinnert lebhaft an das Verfahren der kunstgerechten analytischen Methode, vom Ziele auszugehen und zu zeigen, wie dasselbe in das Subjekt, das zu diesem Ziele bestimmt ist, „eingeführt" wird.

Vielleicht noch stärker ist dieser Eindruck bei dem charakteristischen Schriftchen des Boquin: Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας*.[1]) Das vielgestaltige und doch einheitliche Sehnen des Menschen nach der wahren felicitas bildet den Ausgangspunkt; der coelestis doctor spiritus sanctus gibt die Antwort auf die höchste Frage des Menschenherzens, indem er ihm die vera solidaque felicitas, nempe arctissima cum Deo coniunctio enthüllt.[2]) Den Wert dieser Erkenntnis, wie unser Verfasser sie in seinem Büchlein entwickeln will, verdeutlicht er sich unter anderm auch durch einen direkt systematischen Gesichtspunkt. Non parva etiam utilitas est haberi in conspectu scopum in quem cogitationes referas tuas omnes, simulque vias seu semitas cernere quae te ad metam certo atque compendio deducant. Diese zusammenfassende Betrachtung, die die einzelnen Teile in ihrer inneren Ordnung vorführt, bringt evidentiam lucemque magnam mit sich — ein hoher Vorzug. Ita enim non solum facilius irrepit in animum, quod alioqui aegre admitteret; sed etiam infigitur altius, dum non tam cogitari quam videri creditur; neque fingi res, sed prorsus ita habere, clare cognoscitur.[3]) Die Abzielung auf die Begründung der Gewißheit des Glaubens um sein Objekt weist auf die letzte und höchste Tendenz der rechten theologischen Methode, wie die Orthodoxie sie gesucht hat. Nichtsdestoweniger ist Boquin von den klaren methodologischen Grundsätzen der Späteren weit entfernt. In einem besonderen Kapitel gibt er eine collatio partium *κοινωνίας* und knüpft dabei an die Aristotelische Unterscheidung des ordo naturae und des ordo nostri respectu an. Er macht die Anwendung auf seine Darstellung, indem er empfiehlt, in der prüfenden Vergewisserung über diese Dinge von dem Bekannteren d. i. hier dem Zeugnis des heiligen Geistes, dem ministerium evangelii und der fides, von der eigenen Erfahrung auszugehen und von da schrittweise zu Christus und zu Gott Vater

[1]) Heidelberg, ohne Jahreszahl. [2]) S. 3. [3]) S. 6.

aufzusteigen, aber ja nicht mit der divina electio, dem supremus gradus, anzufangen, da dies eine periculosa ratio, eine via omnino lubrica sei.[1]) Aber diese Betrachtung hat ihn nicht gehindert, in seiner eigenen Darlegung durchaus synthetisch vorzugehen.

Analytische Methode ist eben dadurch noch nicht konstituiert, daß die einzelnen Teile der Lehre unter einen Begriff zusammengefaßt oder an denselben angeknüpft und nach ihm gegliedert werden, wie der Lobredner der Heidelberger Theologie, Heppe, meint.[2]) Daß totum theologiae corpus konstituiert ist (constituitur) ex horum duorum elementorum, creatoris scilicet et creaturae compositione, commercio aut combinatione, hat mindestens mit derselben Klarheit wie Boquin Flacius geltend gemacht; er folgert daraus, daß diese Doppelheit in den einzelnen loci durchgeführt werden müsse — eine Weissagung auf Schleiermacher.[3]) Es ist bezeichnend, daß Heppe den wirklichen Herold der analytischen Methode, Keckermann, eigentlich schon der Scholastik zuzählen will,[4]) die wahren Vertreter der analytischen Methode hingegen in den früheren Heidelbergern findet.[5]) Mag die Heidelberger Föderaltheologie „Bewußtseinstheologie" sein, wie Heppe sie darstellt,[6]) die geschichtliche analytische Methode ist ihr jedenfalls fremd. Mehr noch als die Melanchthonisch-lutherische Dogmatik dürfte sie durch das Urteil charakterisiert sein, das Christ. Pezel, auch einer der Ihrigen, in der Vorrede zu seiner Neustädter Ausgabe der Loci theologici Vict. Strigels [7]) über die Methode der Theologie fällt: weder die analytische Methode, die der inventio artium dient, noch die synthetische, die mehr von Nutzen ist ad artes et tradendas et explicandas, noch die „horistische", die Definitionsmethode, die in compendiariis praeceptis usitata est, paßt propriissime für die doctrina ecclesiastica, dieselbe folgt vielmehr naturgemäß der historica series.[8]) Die Kennzeichnung der Methoden nach dem Vorbilde Galens bringt uns zum Bewußtsein, daß für die streng methodische Gestaltung der Theologie noch die Vor-

[1]) S. 140 f., 145. [2]) a. a. O. S. 74. [3]) a. a. O. S. 55 f.
[4]) S. 187. [5]) S. 187, 74. [6]) S. 152 f.
[7]) Neustadt 1581.
[8]) S. 15. Ganz ähnlich (nur ohne Berücksichtigung der Definitionsmethode) in Pezels Sammlung Argumentorum et obiectionum de praecipuis articulis doctrinae christianae, Neustadt 1588, S. 6.

bedingung fehlte: Pezel zeigt noch nicht die geringste Kenntnis der „modernen" Methodologie. Erst nachdem die Arbeit der Philosophen dem Streben der Theologie nach einer sachgemäßen Methode eine sichere Basis geschaffen hatte, kam dieselbe aus dem Stadium der tastenden Versuche heraus. Die Orthodoxie verdankt ihre eigentümliche Methode der protestantischen Schulphilosophie, die sie sich ihrerseits für ihre Bedürfnisse geschaffen hatte. Keckermann überträgt die analytische Methode auf die Theologie als Philosoph, nicht als reformierter Theologe.

2.

Ihre folgerechte, entschlossene Durchführung in der Theologie hat die analytische Methode erst seit Mentzer und Calixt in der lutherischen Orthodoxie gefunden. Mentzers Synopsis (1610) folgte 1619 Calixts Epitome theologiae, von der an man die Herrschaft der neuen Methode zu datieren pflegt.[1]) Der Wittenberger Balth. Meisner, der im ersten Teile seiner Philosophia sobria [2]) noch den gemischten Charakter des theologischen Habitus vertreten hatte, gab 1625 im dritten Teile mit Preisgabe seiner ersten Ansicht einen Aufriß für die Theologie als praktische Wissenschaft nach den Grundsätzen der analytischen Methode.[3]) Calov betrachtet in seiner Methodologie die Zugehörigkeit der Theologie zu den praktischen Disziplinen und ihre Behandlung nach der analytischen Methode als ausgemacht und gibt verschiedene Entwürfe,[4]) mit seinem Systema locorum theologicorum kann er 1655 die Ausführung folgen lassen. Dannhauer in Straßburg,[5]) König in Rostock,[6]) Musaeus in Jena,[7]) von den Schülern und Bearbeitern wie Baier und Quenstedt zu schweigen, bestätigen, was schon die Übereinstimmung von Calixt und Calov erwarten läßt, daß die

[1]) Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 1867, S. 531; Gaß, Gesch. d. prot. Dogm., I 1854 S. 310 f.; Troeltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Melanchthon 1891, S. 50.

[2]) 1611, S. 462. [3]) S. 119 ff., 135 ff.

[4]) Scripta philos., Wittenb. Ausgabe v. 1673 S. 1123 f., 1144 ff., 1158 ff. Der tractatus de methodo docendi et disputandi ist schon 1632 veröffentlicht.

[5]) Hodosophia, Straßburg 1666.

[6]) Theologia positiva acroamatica, Rost. 1664, 13. (!) Aufl. 1711.

[7]) Vgl. u. S. 33.

analytische Methode die Methode der lutherischen Orthodoxie ist. Einen ernstlichen Konkurrenten hat sie nicht. Wo man nicht die alte einfache Lokalmethode fortsetzt, wie es die „Disputationes" theologicae oder sacrae tun,[1]) steht man zum mindesten unter dem Einfluß der analytischen Methode. Selbst Joh. Meisner bietet nicht nur eine der gewöhnlichen Gliederung nach finis, subiectum, media durchaus parallele Einteilung in Theologie, Anthropologie, Christologie, sondern behandelt gerade dort, wo er im Gegensatz zur herrschenden Richtung den Doppelcharakter des Theorie und Praxis zusammenfassenden theologischen Habitus feststellt, finis und media ad finem perveniendi als selbstverständliche Teile der Theologie.[2]) Joh. Ad. Scherzer, der Herold der „Definitionsmethode", der Hülsemanns[3]) allzuschwer genießbare Wissenschaft verständlich zu machen sich bemühte, verrät nicht nur in der Ordnung, sondern auch in der Darstellung den Einfluß der herrschenden Methode. Der Leipziger Polemiker Hier. Kromayer gibt im Prooemium seiner Theologia positiva-polemica einen Aufriß nach dem analytischen Schema zwar nur im Sinne von anderen. Er selbst will der Ordnung der symbolischen Bücher folgen; sein Hauptinteresse ist darauf gerichtet, die Abstufung der Glaubenssätze nach ihrem Zusammenhang mit dem Glauben, dessen Definition sie entweder selbst umfaßt oder voraussetzt oder aus sich folgen läßt, also das vielverhandelte Problem der articuli fundamentales, circumfundamentales und praeterfundamentales klarzustellen.[4]) Allein er nimmt nicht nur die Dreiteilung subiectum, finis, media theologiae auf,[5]) sondern gesteht auch gelegentlich,

---

[1]) Martini, Partitiones theologicae, Wittenberg 1648; Joach. Hildebrand, Institutiones sacrae disput. XX, Helmst. 1660.

[2]) Compend. theol. brevibus thesibus adornatum [2], Wittenb. 1682 (Vorrede v. 13. 12. 1652) S. 10.

[3]) Hülsemann selbst gewinnt die Gliederung seines „Systems" durch den eigentümlichen, recht unlutherisch klingenden, doch vielleicht nicht gar so unlutherischen Gedanken, Gegenstand und Inhalt des Glaubens in seinen einzelnen Teilen unter dem Gesichtspunkt der ratio obligans hominem Deo zu betrachten, vgl. Extensio breviarii, Leipzig 1648.

[4]) S. d. Prooemium. Die spezielle Terminologie gehört Kr. an.

[5]) S. 11b, vgl. zur Gliederung S. 323 (subiectum).

daß er sich quadantenus an den ordo analyticus halte.[1]) Der von Val. Alberti herausgegebene zweite Teil,[2]) eine neue Bearbeitung der ganzen Dogmatik, beruft sich in der Einführung der anthropologischen und soteriologischen loci direkt auf das analytische Schema. Daß die Gotteslehre daneben unter den Gesichtspunkt des principium essendi gebracht wird,[3]) veranschaulicht wohl nur die Sorglosigkeit des Verfassers, dem die methodische Anordnung gar nicht mehr strittig erscheint, und eben damit die allgemeine Geltung der analytischen Methode. Wo sie wirklich durchbrochen ist, wie in dem Compendium theologiae des Helmstädters Konr. Horneius,[4]) der doctrina fidei, sacramentorum und morum nebeneinander stellt und die erste disponiert nach den beiden alten Zentraldogmen, dem mysterium ss. trinitatis und dem mysterium incarnationis,[5]) ist die Entfernung von der Hauptlinie des Luthertums, der „genuin-lutherischen" Entwicklungsreihe so deutlich, daß man in der Ausnahme nur eine Bestätigung der Regel finden kann.

3.

Die analytische Methode ist die Methode der ausgebildeten lutherischen Orthodoxie. Hier herrscht bei allen sonstigen Differenzen in der Grundthese Übereinstimmung zwischen den Führern der Wittenberger, der Jenaer und Helmstädter Richtung. Die Einzelausführung ist freilich sehr mannigfaltig. Nur die Grundanschauung, daß es sich in der Theologie darum handele, wie das (ewige) Lebensziel (I) vom homo peccator, sed salvandus et beandus (II) durch die media salutis (III) erreicht werde, ist gemeinsam; im übrigen zeigt selbst die Bestimmung des Zieles Differenzen, von der näheren Gestaltung der einzelnen Teile gar nicht zu reden. Mentzer bestimmt als Ziel der Theologie die Herstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes im Menschen. Bringt diese Bestimmung auf den ersten Blick die Gefahr mit sich, die Darstellung des Glaubensbesitzes abhängig zu machen von einem in die Urzeit zurückprojizierten Schattenbild, so beweist doch die nähere Darlegung des Zieles, die mit Beiseitelassung der jenseitigen

[1]) S. 553a, vgl. auch die Vorrede. [2]) 1683, Vorrede v. 1678.
[3]) S. 32a. [4]) Braunschw. 1655. [5]) S. S. 94—96.

instauratio perfecta in vita coelesti in Rechtfertigung und Erneuerung, als Effekt der Rechtfertigung, das Ziel der Theologie, ut est ea in via, finden lehrt,[1]) wie gut evangelisch unser Theologe in der Gegenwart des Heilsbesitzes steht. Die Entwicklung dessen, was vor dem Ziele liegt, d. h. eben des göttlichen Ebenbildes, wie es dem Stande der Verlorenheit zugrunde liegt und in der privatio noch durchschimmert, bekommt dadurch den Charakter der „theologischen Anthropologie", sie ist tatsächlich die Darstellung des „Subjekts". Die Beschränkung des Zieles auf die diesseitige Herstellung des göttlichen Ebenbildes bringt den Gewinn, daß eine umfassende Darlegung des Heilsbesitzes des Glaubens, wie er wurzelt in Gottes Leben (Gott causa efficiens!) und hinanführt bis an die Pforten der ewigen Vollendung, gegeben werden kann.[2]) Der dritte Teil, nach der analytischen Methode der eigentliche Hauptteil, ist dadurch freilich stark beschnitten; ihm bleiben nur die media im eigentlichen Sinne, d. h. die Lehre vom Glauben und den Gnadenmitteln als unmittelbarem und mittelbaren Medien des Heils sowie die Lehre von der Kirche unter dem Titel des medium per accidens.[3]) Hier vor allem setzte die Fortbildung ein. Kromayer behandelt in seinem Aufriß zwar auch die justificatio als finis intermedius, ja folgert aus dem Zusammenhang von Christologie und Rechtfertigungslehre, daß auch von Christus wie von Gott als dem summum bonum bei der Darlegung des finis internus gehandelt werden könne. Allein schon die Form seines Urteils (posset) bezeugt, daß der Gedanke im Luthertum singulär geblieben ist. Kromayer selbst behandelt die Gotteslehre, in der zweiten Gestalt seiner Dogmatik auch die Christologie losgelöst von der Rechtfertigungslehre gleich zu Anfang, während er ihnen in dem analytischen Aufriß ihre Stelle im dritten Teile bei den media ex parte Dei als Voraussetzung, bzw. beim Glauben als Objekt angewiesen hat.

Die Entwicklung der lutherischen Dogmatik legt nach der Forderung der Methode das Schwergewicht ganz entschieden auf den dritten Teil. Den Ausgangspunkt gibt Calixts Epitome ab, nicht Mentzer, dessen Konpendium man kaum beachtet zu haben scheint.

---

[1]) Thes. 56—58, vgl. 165: Die beatitudo ipsa fällt nicht unter unsere Theologie.
[2]) Thes. 59—166. [3]) Thes. 167 ff., 170 ff., 183 ff., 269 ff.

Während Meisner noch ein achtteiliges Systema entwirft,[1]) führt Calixt die Dreiteilung des analytischen Schemas als erster in strenger Gliederung durch. Der erste Teil verliert mit dem diesseitigen Ziele fast allen lebendigen religiösen Inhalt, die religiöse Bestimmtheit des durch die Vernünftigkeit der unsterblichen Seele geforderten, durch Auferstehung des Fleisches und Gericht zu verwirklichenden Vollendungszieles ist nur durch die scholastisch-augustinische Formel der visio Dei, mit der für den Willen seliges Ausruhen in Gott und für den Körper die Verklärung verbunden ist, zum Ausdruck zu bringen.[2]) Die Gotteslehre rückt in den zweiten Teil, der das Subjekt der Theologie als Geschöpf Gottes, nach seiner Stellung in der göttlichen Schöpfungswelt betrachtet und die Lehre vom status corruptionis systematisch fast nur als Übergang zum dritten Hauptteil erscheinen läßt.[3]) Die Lehre von der Gnade (Prädestination), der Person und dem Werke Christi als den principia salutis tritt als erster Abschnitt des dritten Hauptteiles vor die Darlegung der eigentlichen media der Heilsaneignung, die sich in der Rechtfertigung durch den Glauben infolge der Wirksamkeit des heiligen Geistes in Wort und Sakrament vollzieht und Gewissensfrieden und neuen Gehorsam als consequentia fidei salvificae et justificationis mit umfaßt.[4])

Eine Besonderheit der Epitome Calixts ist ihre Pars propria, die an der Lehre von der Kirche als der Heilsanstalt dieselbe Dreiteilung des analytischen Schemas durchführt; die Kirche selbst erscheint dabei als Ziel, die ihr zuzuführenden Menschen als Subjekt, während in der Entwicklung der media, durch welche die Kirche gesammelt, erhalten und verteidigt wird, nach der Vorwegnahme der göttlichen Mittel in der pars communis die menschlichen Träger, kirchliche und weltliche Obrigkeit, und ihr Handeln wider äußere und innere Feinde, vor allem Kirchenzucht und zu-

---

[1]) a. a. O. S. 137 ff.: 1. *στοιχειολογική* (principium: verb. div.), 2. *εὐλαβειολογική* (obi. theol.: religio, spez. rel. christiana *γενικῶς*), 3. *εὐδαιμονολογική* (finis), 4 *παθολογική*, 5. *θεραπευτική* (remedia), 6. *ὑγιεινὴ* particularis (neues Leben), 7. *ὑγ.* universalis (Kirche), 8. rursus *εὐδαιμονολογική* (Vollendung).

[2]) S. 40—43.

[3]) 1. De deo. 2. de creatione: a. angelorum b. mundi et praecipue hominis Homo aber 1. in statu innocentiae, 2. in st. corruptionis zu betrachten.

[4]) Vgl. S. 106 u. 160.

höchst Konzilsautorität (!), ganz einseitig in den Vordergrund treten.[1]) Diese pars propria verrät so deutlich die Helmstädter Sondertraditionen, die einen Horneius die Abälardsche Dreiteilung der Theologie in Glaubens-, Sakraments- und Morallehre haben aufnehmen lassen,[2]) daß man sich nicht wundert, dies Fündlein Calixts von den lutherischen Dogmatikern allgemein abgelehnt zu sehen.[3]) Höchstens bei Dannhauer könnte man eine Nachwirkung dieser Betrachtung feststellen, wenn er die Kirche quatenus beanda als finis ὦ der Theologie bezeichnet und ihr für den Pilger auf dem Wege zur himmlischen Heimat, wie ihn die Theologie als Hodosophia zeigen will, die Aufgabe des candelabrum zuweist.[4]) Allein eine entsprechende Würdigung der kirchlichen „Heilsanstalt" im Dienste der wesentlich subjektiv orientierten Heilsverwirklichung ist durchaus nicht „unlutherisch". Calov bringt die Lehre von der Kirche mit der Gnadenökonomie unter den causae salutis: die Kirche, utpote in qua dispensatur salus,[5]) leitet über von der das Heil beschaffenden göttlichen Barmherzigkeit als dem letzten Prinzip zu den Mitteln der individuellen Aneignung. Auch Musaeus würdigt die Kirche im subjektiven Heilsprozeß im Zusammenhang mit Wort und Sakrament.[6]) Das Ungereimte in Calixts Entwurf findet Calov mit Recht in der Loslösung der doctrina de ecclesia von der Erörterung des ministerium verbi, die im ersten Teile ihre natürliche Stelle hat.[7]) Aus der Bezeichnung der Kirche als finis ὦ der Theologie wird man darum so wenig einen Schluß auf engere Berührung mit Calixt ziehen, als etwa aus der Verselbständigung der Lehre von der Kirche zu einem vierten Teile bei Hollaz, der damit nur die appendixartige Behandlung der Kirche — als des aggregatum der drei status hierarchici — im

---

[1]) S. 177—199.

[2]) S. o. S. 28 u. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. II 43.

[3]) Eine eigentümliche Aufnahme hat es bei dem Reformierten Crocius gefunden. Er schreibt den speziellen Teil seines Syntagma theologiae (Bremen 1636) für die, qui et se et alios debent servare et munere ecclesiastico cumprimis scholasticoque aut politico aut oeconomico funguntur aut saltem talium ordinum pars aliqua sunt sive aliis praesint sive subsint S. 268 f. Sollte man in diesem Entwurf eine folgerechte Durchführung des dem Calixt vorschwebenden Gedankens sehen dürfen, so wäre er ein Beweis für die in den Helmstädter Traditionen unverkennbare Tendenz, das Christentum zu moralisieren.

[4]) Hodos. S. 10, 104. [5]) VII 3. [6]) S. u. S. 33. [7]) II 16.

Anschluß an die Lehre von den bona opera bei König und Quenstedt durchführt.

Auch in einem zweiten Punkte hat Calixt nur an dem Reformierten Crocius einen Nachfolger gefunden, in der Einordnung der Gotteslehre in den zweiten Teil. Calov findet es gleich unpassend, daß das Weltziel vor der Gotteslehre zur Verhandlung komme, überhaupt die letzten Dinge in limine theologiae erledigt würden, wie daß von Gott nur sub notione principii hominis ceu subiecti theologiae gehandelt werde.[1]) Schon in der Methodologie vertritt er die Formel, mit welcher die Calixtinische Orientierung der Dogmatik am jenseitigen Lebensziel modifiziert zur Herrschaft gelangt: Gott selbst ist finis cui der Theologie oder, wie es weiterhin gewöhnlich heißt, finis obiectivus, die fruitio Dei aber finis cuius oder finis formalis.[2]) So ist ein Kompromiß hergestellt zwischen Mentzer und Calixt; mit diesem hat man die „jenseitige" Bestimmung des Zieles gemein, mit jenem die entscheidende religiöse Bestimmtheit. In dieser Gestalt findet die analytische Methode in den großen abschließenden Systemen der lutherischen Orthodoxie ihre Durchführung.

Der Grundriß steht fest, um so größeren Eifer konnte man auf die Ausgestaltung der einzelnen Teile wenden. Hier bietet sich uns denn eine große Mannigfaltigkeit, vor allem in dem eigentlichen Hauptteil, dem dritten. Der schematische Trieb fand auch im gegebenen Rahmen noch reiche Betätigungsfreiheit. Calov bietet in der Methodologie eine ganze Reihe von Gegensatzpaaren zur Unterteilung: media *κατ' ἄρσιν* ~ *κατὰ θέσιν*, letztere *γενικά* (‚proprie' causae) oder *εἰδικά* (conditio sine qua non, auch *παρασκευαστικά* genannt: beata mors und gloriosa resurrectio!), die media *γενικά* entweder principium oder medium (gratia ~ fides), oder auch procreantia ~ conservantia.[3]) Die Einarbeitung der Lehre von der Kirche bringt weitere Komplizierung. In seinem Systema und gleichso in seiner kürzeren Theologia positiva[4]) disponiert Calov den dritten Teil in 6 Sektionen bzw. Bücher, von denen die beiden ersten, Oeconomia divina und Ecclesiometria, die causae salutis, die zwei folgenden, *Μυστηριοσοφία* und

---

[1]) II 16. [2]) Scripta philos. S. 1145.

[3]) Scripta philos. S. 1158—62. [4]) Frankf. und Wittenb. 1690.

Σωτηριοποιΐα media und modum (= ‚ordo') salutis behandeln, während die zwei letzten, *Νομοθεσία* und *Ἐσχατολογία* die zeitliche Lebensgestaltung und die ewige Vollendung darstellen. Verwandt, aber im einzelnen einfacher und dadurch übersichtlicher, das Werk eines Systematikers von common sense, ist die Disposition, die Musaeus nach einer noch nicht veröffentlichten, auf der Königl. Universitätsbibliothek in Halle aufbewahrten Nachschrift seiner dogmatischen Vorlesung im Jahre 1664 zugrunde gelegt hat. Schon der erste Teil zeigt natürliches Empfinden, wenn er die objektive Gotteslehre nur eine Sektion von dreien bilden läßt, mag auch die Gleichordnung von aeterna beatitudo und aeterna damnatio dem Ziel der Theologie: perductio hominis ad salutem nicht recht entsprechen. Der dritte Teil reiht zunächst die gratia praedestinationis, Christi Person und Werk und fides justificans als die drei Prinzipien des Heils aneinander und leitet dann mit der Frage, wie denn der Glaube, der doch nicht Menschenwerk ist, sondern von Gott im Menschenherzen supernaturaliter accenditur, erweckt werde, über zur zweiten Sektion, die Wort und Sakrament als causae instrumentales behandelt und dabei zugleich für die Kirche, in der die Gnadenmittel ihre Stätte haben, und für conversio, poenitentia et justificatio und renovatio als Wirkungen des Wortes Raum bietet. Sectio III und IV, de diverso credentium statu und de tribus novissimis quae consecutionem aeternae beatitudinis antecedunt, führen die Dogmatik naturgemäß zum Schluß. Baiers Compendium theologiae positivae [1]) zeigt manche Abweichungen, die z. T. den Schüler des Musaeus den Vertretern der vollendeten orthodoxen Hochscholastik naherücken: die organa fidei conferendae werden erst nach dem subjektiven Heilsprozeß gebracht, an die Stelle der Prädestination, die erst nach den Gnadenmitteln ihren Platz findet, tritt die gratia Dei insgemein als letzter Grund des Heils, die Lehre von der Kirche — die in diesem Zusammenhang natürlich nur als Vereinigung der Gläubigen zu würdigen ist, als solche aber auch die status hierarchici unter sich befassen kann — macht den Beschluß. Die Eschatologie ist schon im ersten Teil erledigt. Eins aber verbindet Baier mit seinem Meister: die konsequente Orientierung

[1]) Jena 1712, Vorrede d. 1. Ausgabe v. 1686.

der subjektiven Heilsverwirklichung an ihrem Kern, das ist dem Glauben, den Musaeus ja direkt als drittes Prinzip einführen kann. Dadurch erfährt der ‚ordo salutis' eine starke Reduktion, neben der regeneratio oder conversio,[1]) der eigentlichen Glaubensverleihung, können sich nur justificatio und renovatio als ihr doppelseitiger effectus[2]) behaupten; aber durch diese Reduktion ist nun auch wirklich ein einheitlicher, geschlossener ‚ordo salutis' gewonnen.

Die anderen haben ihn auch angestrebt, aber nicht mit so starker Reduktion erkaufen mögen. Was sie bedeutete, lehrt ein Blick auf Calov, der statt dreier Glieder in seiner *Σωτηριοποιΐα* 16 oder wenigstens 13 zählt: vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, justificatio, fides justificans, poenitentia, unio mystica fidelium et Dei, u. m. fid. cum Christo, spiritualis unctio, sanctificatio, glorificatio, (peccatum in spiritum sanctum), electio, (reprobatio), (crux seu tessera electorum). Wenn Calov mit seiner Zurückstellung des systematischen Interesses hinter dem Interesse der Vollständigkeit, das mit seinem relativ starken biblischen Zuge[3]) zusammenhängen dürfte und ihn auf einen geschlossenen, schrittweise fortschreitenden ordo salutis verzichten läßt, auch eine Sonderstellung einnimmt, so vertritt er mit dem Streben erschöpfender Darstellung des göttlichen Tuns in seinen verschiedenen Phasen doch eine allgemeine Tendenz. So einfach wie bei den Jenaern erscheint die Ordnung des Materials anderswo nicht. Man sieht sich zu einer weiteren Scheidung genötigt, indem man die rein subjektiven Momente der *σωτηριοποιΐα* ablöst und mit der fides zu einer zweiten Klasse von organa zusammenfaßt. Die Verobjektivierung des heilschaffenden Wirkens des heiligen Geistes ergibt zugleich die trinitarische Ausgestaltung der Darlegung der principia salutis.

So schon Dannhauer. Das symbolische Gewand seiner Hodosophia[4]) verdeckt das scholastische Gerippe nur wenig. Er zeigt

---

[1]) Musaeus (vgl. z. B. Loc. de conversione § 13, 15) und Baier (S. 585) stellen reg. und conv. als Synonyma (seu, aut) nebeneinander.

[2]) Baier S. 597.

[3]) Vgl. Tholuck a. a. O. S. 247; Kunze in Prot. Realenzykl. III[3] 653.

[4]) Straßburg 1666.

dem Wanderer zur ewigen Heimat, nachdem er ihm das Licht (Schrift), den Kandelaber (Kirche), das ewige Gut (Gott, visio Dei beatifica) auf seinem Untergrund (malum, peccatum) und sein, des Wanderers, Los (Anthropologie) vorgeführt hat, zunächst gut evangelisch den Gegensatz von Gesetzesweg und Weg des Evangeliums, um den letzteren dann in seiner Begründung durch den Gnadenwillen des Vaters, die fraterna salvatio des Sohnes und die gratia spiritus sancti efficax, seiner Verwirklichung durch die manus divina, gratiae evangelicae conferendae organum, das Amt des Wortes, der Schlüssel und der Sakramente, seiner subjektiven Wirklichkeit in wahrer Buße, d. i. contritio, Glaube und Rechtfertigung zu beschreiben und endlich in der Eschatologie zum ewigen Ziele hinauszuführen. Dannhauers Werk führt uns in die unmittelbare Nähe der Theologia positiva acroamatica des Rostockers König,[1]) auf der sich das abschließende Werk des Wittenberger „Buchhalters" der Orthodoxie, die Theologia didactico-polemica Quenstedts,[2]) und als System wenigstens, im Gesamtaufriß, wenn auch nicht in der Formulierung der einzelnen Thesen, die Quenstedt direkt von König entlehnt, das Examen theologicum acroamaticum von David Hollaz[3]) aufbauen. König zeigt uns die Systematik der orthodoxen Scholastik auf ihrem Gipfelpunkt. Ein Überblick über sein Kompendium mag uns den Ertrag der Bewegung veranschaulichen.

Nach einer ausführlichen Darlegung des finis obiectivus, die nicht nur die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften mit Einschluß der Trinitätslehre, sondern auch die loci von der Schöpfung und Vorsehung mitsamt der Angelologie erledigt, zeigt der erste Teil als finis formalis die fruitio Dei, das ewige Leben auf der Folie seines Gegenteiles, des ewigen Todes. Der zweite Teil entwickelt den Zustand des gefallenen Sünders, der als Subjekt der Theologie zu Gott, dem ewigen Ziele zurückgeführt werden soll, indem er den terminus a quo des Falles, das göttliche Ebenbild, den terminus ad quem, die Sünde in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, endlich das Residuum im gefallenen, gottebenbildlichen

---

[1]) Rostock 1664, 7. Aufl. 1687, 13. Aufl. 1711.

[2]) Wittenb. (1685) 1691.

[3]) Kopenh. u. Leipzig (1707) 1750.

Menschen, das liberum arbitrium, erörtert. Der dritte Teil weist zunächst in dem gnädigen Willen des Vaters, der fraterna Jesu Christi redemptio und der gratia spiritus sancti sanctificatrix die Prinzipien unseres Heiles auf, die letzte in sechs Graden: vocatio, regeneratio, conversio, poenitentia, justificatio, unio mystica, renovatio, und entwickelt dann die media, die in eigentliche und solche in weiterem Sinne (ὡς ἐν πλάτει) zerfallen. Die eigentlichen sind ex parte Dei die media δοτικὰ et exhibitiva, das doppelteilige Wort und die Sakramente, ex parte hominis das medium ληπτικὸν seu apprehensivum, der Glaube mit seinem effectus immediatus, den bona opera, welche unter dem Gesichtspunkt des exercitium, der militia christiana, die Betrachtung hinüberleiten durch die drei Stände als das Gebiet der Glaubensbewährung zur Kirche und dem gemeinsamen Feinde der gesamten Hierarchia christiana, dem Antichristus magnus. Als uneigentliche Mittel figurieren Tod, Auferstehung, jüngstes Gericht und Weltvollendung. Quenstedt weicht nur ganz unwesentlich von König ab: die poenitentia erhält ihre Stelle hinter der justificatio; man wird darin eine Anregung des Wittenberger Altmeisters Calov sehen dürfen. Hollaz ist freier: die Kirche ist in einem selbständigen vierten Teile nach der Eschatologie behandelt, die poenitentia unter den media eingeordnet, statt unter der Wirksamkeit des Geistes. Im ganzen beweist doch auch er durch seinen Anschluß, daß in Königs Kompendium die systematische Arbeit der Orthodoxie zu ihrem vollendenden Abschluß gelangt ist. Die Orthodoxie hat ihren Beitrag zur Dogmatik geliefert, ihre Zeit naht sich dem Ende zu. In ihren Bahnen ist nichts mehr zu leisten. Spätere Abkömmlinge folgen den früheren Meistern. Jo. Fr. Burgs Institutiones theologiae theticae,[1]) die noch 1738 die analytische Methode aufrecht erhielten, zeigen ebenso wie Buddeus' Institutiones theologiae dogmaticae von 1723 den Einfluß der Jenaer Theologie, die ihnen ja auch durch die Ausbildung der theologia naturalis[2]) in der zeitgemäßen Umgestaltung der Praecognita[3]) vorgearbeitet hat.

---

[1]) 2. Aufl. 1746.

[2]) Vgl. u. S. 56 f.

[3]) Vgl. Burg c. 1. Die natürliche Gotteserkenntnis, c. 2 deren Ungenüge

B. Sinn und Bedeutung der analytischen Methode.

In Königs Kompendium hat die systematische Arbeit formell unstreitig eine hohe Vollendung erreicht. Die analytische Methode hat in ihrer Entwicklung entschieden systembildende Kraft bewährt. Allein man fragt sich, ob dieser ganzen Bewegung der methodischen Arbeit innerer Wert zukomme. Haben wir hier mehr als die willkürlichen Spielereien einer formalistischen Scholastik? Die Frage liegt nahe. Der Eindruck des formal-systematischen Interesses kann leicht dazu verführen, eine falsche Antwort zu geben. Man darf nicht vergessen, daß es sich um die Entwicklung einer bestimmten, eigenartigen Methode handelt. Der Überblick hat uns gezeigt, welche Mühe es gekostet hat, diese Methode am theologischen Objekt zur Durchführung zu bringen. Welches Interesse hat die orthodoxe Dogmatik an der analytischen Methode gehabt? Wir fragen nach Sinn und Bedeutung der analytischen Methode. Was will dieselbe, was bedeutet sie für die Theologie? Erst wenn wir uns das klar gemacht haben, werden wir die Arbeit an ihrer Ausgestaltung recht würdigen können.

I. Die Grundthese: Die Theologie eine praktische Wissenschaft.

1.

Die Antwort wird uns von dem geschichtlichen Überblick entgegengetragen.[1]) Die analytische Methode hat die synthetische ersetzt als die Methode der praktischen Wissenschaften: sie kennzeichnet die Theologie als praktische Wissenschaft. Das ist ihre grundlegende Bedeutung. Dadurch liefert sie einen wertvollen Beitrag zur inneren Würdigung der lutherischen Orthodoxie. In ihrer Methode hat die lutherische Orthodoxie ihr praktisch-religiöses Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft mit

---

Notwendigkeit der Offenbarung, c. 3 die wahre Offenbarung allein in der Schrift, c. 4 die Schrift darum Prinzip der Theologie.

[1]) S. o. S. 21.

den Mitteln ihrer Wissenschaft zum Ausdruck gebracht. Um ihre Bedeutung voll zu ermessen, muß man die Arbeit der Orthodoxie in ihren größeren geschichtlichen Zusammenhängen würdigen. Der Ausbau der Theologie als praktischer Wissenschaft mit der analytischen Methode ist Charakteristikum lutherisch-orthodoxer Auffassung derselben. J. Kaftan hat allerdings in der praktischen Deutung der Theologie die Fortsetzung der katholisch-scholastischen Anschauung sehen wollen: die Theologie direktes Mittel zur Seligkeit der vollendeten Erkenntnis Gottes.[1]) Allein vom Standpunkt der Geschichtsforschung aus wird man diese deutlich „systematisch" orientierte These nur ablehnen können. Troeltsch hat gegen die ganze Ableitung der orthodoxen Prinzipienlehre von der mittelalterlichen Scholastik eingewandt, daß die orthodoxe Prinzipienlehre geschichtlich nur vom Melanchthonismus aus zu verstehen sei.[2]) Das Recht seines Widerspruchs bewährt sich an unserer Einzelfrage.

Die Theologie soll praktische Wissenschaft sein, weil sie direktes Mittel zur Seligkeit der vollendeten Erkenntnis Gottes sei? Die Voranstellung des Zieles, die Aufnahme der augustinisch-scholastischen Formel von der fruitio Dei, die übliche Definition der Theologie, wonach sie lehrt, den sündigen Menschen zum Heile zu führen, scheinen diese Auffassung zu begünstigen. Aber schon die eine Beobachtung sollte gegen sie mißtrauisch machen, daß das Mittelalter in der ganz überwiegenden Mehrzahl seiner Vertreter trotz der angeblichen Gemeinschaft der Auffassung zwischen katholischer und protestantischer Scholastik, trotz (oder wegen?) ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit die These vom praktischen Charakter der Theologie entschieden abgelehnt hat. Der durch Duns repräsentierte Versuch, sie in die Theologie einzuführen, fand außerhalb seines engsten Schülerkreises nur wenig Anklang.[3]) Ockam lenkt zu Thomas zurück und findet in der Theologie zwar nicht einen habitus mixtus, aber doch sowohl

---

[1]) Wahrheit der christl. Religion, Basel 1888, S. 162 f. (165, 167).

[2]) Vernunft u. Offenb. S. 36 f. Anm. 1 u. S. 56 Anm. 1.

[3]) Durandus, Aureolus, Greg. v. Rimini, Rich. v. Middletown, Thom. de Argent. s. Cal. I 31; über Richard vgl. R. Seeberg, die Theologie des Joh. Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 16 ff.

spekulative als praktische Geistestätigkeit.[1]) Schon die Gegenüberstellung von habitus theoreticus und practicus, noch mehr die Entwicklung der These bei Duns, der darin mit Bewußtsein seinen Voluntarismus zum Ausdruck bringt,[2]) lehrt, daß es sich bei der praktischen Deutung der Theologie um etwas ganz anderes handelt als die Wertung der an sich theoretisch, spekulativ aufgefaßten Gottesgelahrtheit für eine noch dazu eben so theoretisch, intellektualistisch gedachte Seligkeit. Das wird vollends klar, wenn wir die These in ihrem spezifisch-lutherischen Verständnis ins Auge fassen.

Als These der lutherischen Orthodoxie bedeutet sie nicht nur eine Abgrenzung des lutherischen Verständnisses der Theologie gegen das mittelalterlich-katholische, sondern auch gegen das reformierte. In der reformierten Theologie ist die Anschauung vom praktischen Charakter der Theologie ziemlich verbreitet,[3]) vor allem der bekannte Asketiker W. Amesius[4]) hat sie dort zur Geltung gebracht. Dennoch hat sich die lutherische Orthodoxie auch in der Auffassung der Theologie von den Reformierten geschieden gewußt, und wir müssen urteilen, mit Recht. Es ist nicht zufällig, daß die altscholastische These vom theoretisch-praktischen Mischlingscharakter des theologischen Habitus in der reformierten Dogmatik beliebt bleibt,[5]) daß Calov in den meisten Bestimmungen über die Theologie, die er zu bekämpfen hat — die Theologie doctrina, sapientia, scientia, zugleich spekulativ und

---

[1]) S. Proleg. d. Sentenzenkommentars, Qu. 4: non una notitia vel scientia. Sed habet vel continet plures notitias realiter distinctas quarum aliquae sunt practicae simpliciter et aliquae speculativae; vgl. Thomas, Summa theol., I q. 1 a. 4: licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque . . . Magis tamen est speculativa quam practica.

[2]) Vgl. Opp., Paris VIII 1893, S. 285 f., vgl. Seeberg a. a. O. S. 125 f.

[3]) Vgl. Keckermann, Syst. s. o. S. 21; Polanus, Syntagma theol. christ., Hanau 1615, S. 15 a (etiam pract.); Wendelin, Christ. theol., Hanau 1634, S. 2 ff., 38 (potius pract, qu. theol.); Heidegger, Corpus theol., Zürich 1700, I 21 a; vgl. Kaftan a. a. O. S. 163 Anm. 5 (ungenau).

[4]) Vgl. bes. die Medulla theolog., Amsterd. 1648.

[5]) Vgl. z. B. H. Alting, Theologia problematica 1662, S. 15 u. selbst d. Kenner der Methodologie, Trelcatius, Scholastica institutio 1604, S. 2; auch o. Polanus, Wendelin.

praktisch, ihr Ziel entsprechend doppelseitig, ihr Objekt agenda et credenda —, neben den Scholastikern reformierte Theologen zu Gegnern hat.[1]) Duns hat die intellektualistische Auffassung von Glauben und Theologie nicht zu überwinden vermocht. Warum nicht? Weil er ihr nur die andere Einseitigkeit eines mehr oder minder moralistischen Verständnisses entgegensetzen konnte. Damit wurde er dem Bestande des überlieferten Christenglaubens allzu wenig gerecht; so verläßt ihn hier auch Ockam. Die einfache Verlegung des Schwergewichtes aus dem theoretischen Kreise der Theologie, der zur bloßen Voraussetzung wird, in den praktischen bedeutet noch keine Überwindung der Intellektualisierung, zeugt noch nicht von wahrhaft praktisch-religiösem Verständnis des Christentums. Die Aneinanderreihung von fides und caritas, credenda und agenda, mag sie immer im Dienste des Voluntarismus, im Dienste eines praktischen Christentums stehen, sanktioniert vielmehr gerade ein intellektualistisches Verständnis des Glaubens, statt es aufzuheben. Die Verkehrung wird um so unerträglicher, je stärker der praktische Gesichtspunkt betont wird, der seine Herrschaft über den theoretischen Teil schließlich nur so scheint aufrecht erhalten zu können, daß er den theoretisch verstandenen Glauben unter das Gebot des Gehorsams rückt[2])! Das zeigen nicht zuletzt die reformierten Dogmatiker, welche den praktischen Charakter der Theologie zur Geltung bringen wollten. Fides und observantia stehen als theoretische und praktische Theologie nebeneinander, der Gegenstand des Glaubens wird behandelt wie der Gegenstand einer spekulativen Doktrin.[3]) Peter von Mastrichts Theoretico-practica theologia,[4]) die rein praktisch sein soll,[5]) aber ganz theoretisch synthetisch vorgeht, ist charakteristisch. Die Doppelheit bewährt sich an jedem einzelnen Artikel: jeder hat suam theoriam seu fidem et praxim seu observantiam.[6]) In der Philosophie, soweit sie die theologia naturalis vertritt, gibt die

---

[1]) Syst. I 36, 38, 42, 52, 64, 60.

[2]) Vgl. Seeberg a. a. O. S. 128 zu Duns.

[3]) Vgl. bes. d. Tafel am Schluß der Medulla des Amesius. Die fides ist eben eine perfectio intellectualis vgl. S. 5 u. bes. die angehängte Disputatio de fidei divinae veritate, S. 357 f.

[4]) Utrecht 1724. [5]) S. 11b 15a, b. [6]) S. 48 a.

Metaphysik die fides, die Ethik observantia und caritas, urteilt Mastricht nach Amesius.[1]) Das evangelische Verständnis des Glaubens dürfte in diesem theologischen Entwurf kaum mehr zu seinem Rechte kommen, als bei einem ausgesprochenen Moralisten wie dem Arminianer Limborch, der die Heilstaten Gottes am Gläubigen nur als zum Pflichtleben (in Gemeinschaft mit entsprechenden comminationes) antreibende promissa zu würdigen vermag.[2]) Der Arminianismus kennzeichnet hier doch in seiner Art den Boden, auf dem er gewachsen ist.

2.

Die reformierte Theologie hat die scholastische Intellektualisierung des Glaubens trotz, ja vielleicht wegen ihrer Tendenz zur „Praxis", zur observantia fidei nicht innerlich überwunden. Der Prüfstein ist die Darstellung des Glaubensgegenstandes — die theologische Methode. Die reformierte Dogmatik hat für die Darstellung der Glaubenswissenschaft die Methode der theoretischen Wissenschaften beibehalten, trotzdem ihr durch die allgemeine Methodologie auch wissenschaftlich das Problem in aller Schärfe gestellt war. Ein reformierter Theologe war es ja, der zuerst die Fragestellung der Methodologie, die synthetische Methode und theoretische Wissenschaft, analytische Methode und praktische Disziplin aufs engste miteinander verband, auf die Theologie anwandte. Barth. Keckermann hat die reformierte Dogmatik vor die Frage gestellt, ob sie die Glaubenswissenschaft den theoretischen Wissenschaften oder den praktischen gleichordnen wolle. Daß er in seiner Konfession mit der Einführung der analytischen Methode, welche den praktischen Charakter der Theologie festlegte, so wenig Anklang findet, ist der beste Beweis dafür, daß der reformierten Dogmatik das Problem einer Wissenschaft des Glaubens fremd geblieben ist. Soweit er überhaupt Nachfolger gefunden, übernehmen sie nur mehr oder minder modifiziert seine Einteilung ohne deren Grundgedanken,

---

[1]) S. 48a

[2]) Theol. christiana [5], Amsterd. 1730, S. 689; vgl. dazu Kant, Religion innerh. d. Grenzen d. r. V., ed. Kehrbach S. 55.

von dem sie gewonnen ist, der ihr ihren Sinn gibt. Calov hat schwerlich unrecht, wenn er in der reformierten Theologie nirgends die analytische Methode wirklich durchgeführt findet.[1]) Luc. Trelcatius glaubt der analytischen Methode ihr Recht werden zu lassen, wenn er in den einzelnen loci den Stoff „analytisch" (im alten Sinne, vgl. o. Flacius, Pezel) erhebt.[2]) Daß er selbst seine Disposition, die nach Vorwegnahme der Gotteslehre im grundlegenden Teil: de principiis zwei Hauptteile unterscheidet: de causis salutis nostrae (opera Dei) und de subiecto id est homine varioque hominis statu,[3]) synthetisch nennt,[4]) zeigt genügend, wie wenig die Berücksichtigung des Zielgedankens an sich die analytische Methode konstituiert oder auch nur Verständnis für ihr Wesen schafft. In der Begründung seiner Einteilung macht Trelcatius den Eindruck eines korrekten Analytikers. Die Teile der Theologie ergeben sich aus der ratio finis et mediorum ad finem. Salus enim quae theologiae finis proximus est duobus modis consideratur, tum in se et causis suis simpliciter, tum relate ad subiectum ad quod ordinata est.[5]) Hier sollte man kaum vermuten, daß der Verfasser mit Bewußtsein synthetische Methode befolgt, wenn nicht schon die Erläuterung der Subjektsbetrachtung das völlige Zurücktreten des Ausgangspunktes der analytischen Methode verriete: qua ratione varie modificatur, pro conditione subiecti multiplice in quo est (status naturae — integritatis und corruptionis — und status gratiae)[6]) Das Wesen der analytischen Methode ist Trelcatius völlig verborgen. Vertreter derselben sind in seinen Augen neben Ursinus Melanchthon und Calvin.[7]) Daß die Alternative der Methodologie auch für die Theologie eine scharfe Entscheidung verlange, kommt ihm nicht in den Sinn. Da die Theologie in beiden Arten der Wissenschaft, unter den theoretischen wie den praktischen Disziplinen, primarium et principem locum teneat, so findet er es begreiflich und unanstößig, daß sie nach beiden Methoden be-

---

[1]) Syst. II 15f.

[2]) Scholastica et methodica locorum communium s. theologiae institutio, Leyden 1604 S. 3.

[3]) S. 26, 161. [4]) S. 3. [5]) S. 26.

[6]) S. 26, 161, 182. [7]) S. 3.

handelt ist. Eine Vergewaltigung der Eigenart der Theologie braucht er um so weniger zu fürchten, als sich nach seiner Anschauung die beiden Methoden ja nur nach dem usus praecipuus auf die zwei Klassen von Wissenschaften verteilen.[1]) Bucanus vollends, den Calov neben Trelcatius zu den Nachfolgern Keckermanns rechnet, zeigt gar keine Ahnung von dem methodologischen Problem. Seine ‚Analysis' der loci communes[2]) geht durchaus synthetisch vor, sein Interesse an der Methode richtet sich lediglich auf die methodus didascalica, qua non solum totius corporis alicuius veluti anatome instituitur, membra apte distinguuntur, et singula suis locis collocantur: sed eius rei cuius cognitio quaeritur, nomen, definitio, divisio, causae, effecta, adiuncta, cognata, proprietates, testimonia, exempla, usus, repugnantia indagantur et explicantur.[3]) Wie fremd der reformierten Anschauung die methodische Behandlung der Theologie als praktischer Wissenschaft ist, zeigt anschaulich Alsted, der in seiner Panacea nach 1610 in den Bahnen Keckermanns für die Theologie die analytische Methode fordert,[4]) nichtsdestoweniger aber in seiner Methodus ss. theologiae 1611 die Theologie als disciplina mixta mit durchaus synthetischer Methode behandelt.[5])

Der einzige konsequente Vertreter der analytischen Methode unter den Reformierten, der Bremer Ludov. Crocius, steht deutlich unter dem Einflusse des Lutheraners Calixt.[6]) Auch bei Keckermann wird man im Blick auf die Gesamtanlage urteilen, daß er nicht als Bahnbrecher der analytischen Methode, wie die Lutheraner sie durchgeführt haben, zu bezeichnen ist. Bevor die

---

[1]) S. 2. [2]) Bern 1605.

[3]) Praef. Daß Calov ihn zu Keckermanns Nachfolgern rechnet, geschieht vermutlich nur um der voraufgeschickten Dispositionstabelle willen, die mit Keckermanns Einteilung nicht nur die Voranstellung des doppelten principium, rei et cognitionis, sondern auch das Schema *παθολογική* und *θεραπευτική* — allerdings nur als Einteilung des zweiten Hauptteils (status corruptionis nach d. status integritatis) — gemein hat.

[4]) S. 30, wie Keckerm. Syst. log. S. 593 (II 432 fehlt die Theologie unter den praktischen Disziplinen).

[5]) Offenb. 1611, s. Praec. u. bes. S. 199 die Tafel über die theologia didactica.

[6]) S. o. S. 31 f.

beiden eigentlichen Teile der Theologie, *παθολογική* und *θεραπευτική* (ll. 2 u. 3), zur Verhandlung kommen, wird im ersten Buche Gott nicht nur als Erkenntnis-, sondern auch als Realprinzip behandelt. Der Ausgang vom Realprinzip kennzeichnet die theoretischen Wissenschaften. Auch Keckermann bleibt Reformierter, sein wissenschaftliches Verständnis der religiösen „Praxis" geht nicht über das seiner Konfessionsverwandten hinaus.[1]) Die reformierte Theologie hat durch ihre Methode bewiesen, daß sie die scholastische Theoretisierung des Glaubens und seiner Wissenschaft nicht überwunden hat. Liegt im Heidelberger Katechismus und in einzelnen Schriften der Heidelberger Theologie[2]) ein Ansatz zu der in der analytischen Methode sich ausprägenden praktisch-religiösen Auffassung der Theologie, so ist das völlige Scheitern des Keckermannschen Versuchs, die analytische Methode in die reformierte Dogmatik einzuführen, nur um so bezeichnender; vielleicht aber wird man vielmehr fragen, ob nicht durch die weitere Entwicklung auch jene Ansätze neu beleuchtet werden, die eben letzthin nicht auf die analytische Methode weisen, sondern auf die historisch-teleologische, d. h. aber unter unserer Fragestellung synthetische Methode der Föderaltheologie.[3])

Die lutherische Orthodoxie hat mit der These vom praktischen Charakter der Glaubenswissenschaft Ernst gemacht, indem sie dadurch die Methode bestimmt sein ließ; sie konnte es, weil sich ihr von der lutherischen Reformation her ein ganz neuer, viel tieferer Inhalt für die These eines Duns fortererbt hatte. Erst im Zusammenhange mit der Methodologie tritt ihre Anschauung von der Theologie ins volle Licht; die Deutung Kaftans erweist sich hier endgültig als ungeschichtlich. Die allgemeine Wissenschaftslehre stellte mit ihrer von Zabarella übernommenen scharfen Gegenüberstellung von theoretischen und praktischen Wissenschaften und synthetischer und analytischer Methode die Theologie vor eine unausweichliche Alternative: wird die Glaubenswissenschaft nach synthetischer Methode ent-

---

[1]) S. Syst. theol. S. 2, 3, vgl. jedoch auch Syst. log. I 593.

[2]) S. o. Olevian, Boquin.

[3]) S. o. S. 25 f. und unten S. 71.

ickelt, so ist sie eine spekulative Doktrin, soll sie eine prak-
sche sein, so muß sie nach der analytischen Methode behandelt
erden. Die Entscheidung hat unseren Dogmatikern keine große
ot gemacht. Waren sie auch Epigonen, so hatten sie sich doch
as lutherische Verständnis des Glaubens und seines Heiles so-
eit bewahrt, um ohne viel Schwanken die theoretische Fassung
er Theologie abzulehnen und sich damit für analytische Be-
andlung zu entscheiden. Theologiae finis cum non tam sit scire
uam regenerari, justificari, renovari, scientiam eam non contem-
lativam sed practicam et quidem effectivam seu artem dicimus,
uae tradit modum instaurandae imaginis Dei in homine, quam
omo per lapsum amisit, lesen wir bei Mentzer.[1]) Schulmäßiger
eißt es bei Calixt:[2]) theologiam non cognosci ut saltem cognos-
atur et in cognitione acquiescens intra intellectum se contineat,
d etiam, ut sese extra eundem (intellectum) extendat: nempe
: voluntas in obiecto ab intellectu cognito acquiescat, hoc est,
de oblatam dei gratiam apprehendat. Die wörtliche
ufnahme dieser Ausführung seitens Calovs zeigt, daß sie die
einung der Orthodoxie bei ihrer Methode gut wiedergibt.[3])

Die Theologie als theoretische Wissenschaft behandeln wollen,
eße ihr Wesen vollständig verkennen. Sie ist praktisch in
ninentem Sinne, im vollen Gegensatz zu der theoretischen Auf-
ssung, nicht etwa darum, weil sie ihrer Aufgabe nach, ob
ich an sich theoretisch, die Seligkeit des (intellektualistisch
edachten!) Zieles vermittele — so ließen sich schließlich alle
Vissenschaften praktisch deuten! —; auch nicht nur, weil an sie oder
r Werk sich eine Praxis anschließt, weil sie durch Mitteilung
er Glaubenswahrheit zum praktischen Christenleben hinführt. Sie
t praktisch um ihres ganzen Gegenstandes willen. Denn alles
nzelne hat in der Theologie seine Beziehung auf die theologische
axis, auf den finis practicus, adeo ut nulla particula theologiae
: mere speculativa, qua aestimantur ex ultimo fine, ob quem
gnoscuntur.[4]) Selbst in der Gotteslehre findet die Spekulation

---

[1]) Th. 1. [2]) Epitome theol. S. 3.

[3]) S. Scripta philos. S. 1123 (vgl. dazu S. 736).

[4]) Calov, Syst. 1 46.

keinen Platz. Cognitio quidem habetur de Deo, at ea non speculativa est, sed practica, aeque ut cognitio de actibus humanis.[1]) Nichts wird überliefert, damit man in der nuda cognitio des Mitgeteilten ausruhe, auch die Glaubensmysterien nicht. Auch sie nehmen ganz Anteil an der Bestimmung des Gegenstandes der Glaubenswissenschaft; ihre Mitteilung steht zuhöchst nur unter dem Gesichtspunkt, ut vera et viva fide eadem apprehendamus.[2])

Alles einzelne steht in der Theologie in Beziehung auf die Praxis der Theologie. Diese Anschauung läßt sich nur durchführen, wenn man die theologische Praxis unmittelbar im Glauben selbst sucht. Das ist in der Tat die tiefste Meinung Calovs, die letzte Tendenz der lutherisch-orthodoxen Entwicklung. Daß das Ausruhen des Willens in dem erkannten Objekt, das die praktische Wissenschaft kennzeichnet, ohne alles Schwanken, wie wenn sich das von selbst verstünde, auf die glaubensmäßige Aneignung des Glaubensobjektes gedeutet wird, besagt genug.[3]) In der Auseinandersetzung mit theoretisierenden Auffassungen der Theologie scheint Calov allerdings bisweilen nur an die πρᾶξις τῆς εὐσεβείας zu denken; allein es ist charakteristisch, wie er eine solche Ausführung abschließt: Proinde gemina datur πρᾶξις in theologia, nempe non tantum τῆς εὐσεβείας, sed etiam τῆς πίστεως, quae est ἔργον quoddam Joh. 6, 20.[4]) Gerade gegen die abgeschwächte, modifizierte Aufnahme der skotistisch-reformierten Deutung der theologischen Praxis auf die bona opera, wie sie in der Helmstädter Schule, vor allem bei Horneius sich bemerkbar machte,[5]) stellt Calov fest, daß die Theologie ein praktischer Habitus sei ob fidei praxin, qua sola ad aeternam salutem aspiramus.[6]) Darum kann Calov an anderer Stelle zur schließlichen Entscheidung der Frage nach dem Charakter der Theologie vom Glaubensobjekt auf den Glauben selbst als das Ziel der Theologie verweisen.

---

[1]) I 33. [2]) I 53.

[3]) S. o. Calixt u. Calov.

[4]) I 53; vgl. Quenst. I 16b: Disting. inter πρᾶξιν τῆς πίστεως seu fidei, et πρ. τῆς εὐσεβείας s. pietatis; illa, scil. vera et viva fidei praxis, est fiducialis meriti Christi et promissionum evangelicarum apprehensio, haec est studium bonorum operum.

[5]) Horn., Diss. de natura theol. th. 47; vgl. Calixt, Epitome theolog. moralis S. 3, jedoch andrerseits auch o. S. 45 bei Anm. 3. [6]) I 28.

So wahr der actus fidei nicht eine simplex cognitio oder nur assensus in sich schließt, sondern auch applicatio et apprehensio obiecti, quae est quid practici, so wahr die fides salvifica nicht per accidens unter den Gesichtspunkt der speculatio oder πρᾶξις fällt, sondern vielmehr ihrerseits in ipsa praxi besteht, so wahr ist die Annahme, daß die Theologie zugleich spekulativ und praktisch sei, verkehrt.[1]) Die Praxis der Theologie, in der ihr praktischer Charakter zuhöchst und zuletzt begründet liegt, ist die Praxis des Glaubens, der Glauben als praktisch-religiöse Lebensfunktion. Unmißverständlich erklärt Calov schon in der Metaphysik den praktischen Charakter der reinen Glaubensobjekte, die sich als solche von den agenda spezifisch unterscheiden, damit, daß sie nicht für die Erkenntnis dargeboten würden, sed ut credantur veraque fide apprehendantur.[2]) Auf diese theologische Praxis weist letzthin auch eine Hilfslinie in den methodologischen Erörterungen, die durch das Interesse an der Abgrenzung der Theologie gegen die praktische Philosophie und die dadurch nahelegte Parallelisierung mit der Medizin[3]) in den Vordergrund gerückt wird, die Betonung der functio theologorum propria. Nur weil Calov den Mittelpunkt aller christlichen Praxis, ihr eigentliches Wesen im Glauben findet, kann er das ganze Amtshandeln des Theologen, insbesondere docere, consolari, absolvere, sacramenta dispensare, unmittelbar unter den Gesichtspunkt der Praxis stellen und daraus, wie aus den „Requisiten" des theologischen Studiums, oratio, meditatio, tentatio, den praktischen Charakter der Theologie ableiten.[4]) Auch die gute Tradition der Helmstädter kommt darin schließlich mit den „genuinen" Lutheranern überein, daß das eigentümliche praktische Ziel der Theologie im Glauben und in seinem Heil zu suchen ist.[5])

Der praktische Charakter der Theologie, durch den sie sich von allen theoretischen Wissenschaften unterscheidet, ist begründet in der Eigenart des Glaubens. Je stärker und deutlicher das bei eingehenderer Untersuchung hervortritt, desto weniger wird man sich durch die Aufnahme der augustinisch-scholastischen Formeln in der Bestimmung des Zieles irre machen lassen. Daß die eigentümliche Auffassung und Gestaltung der Theologie in der luthe-

[1]) I 52. [2]) Scripta phil. S. 736 [3]) S. u. S. 67 ff.
[4]) I 29 f. [5]) Calixt, Epit. S. 3 f.; Hildebrand, Disp. II 15.

rischen Orthodoxie nicht durch das alte Ideal der visio Dei bestimmt ist, sollte schon daraus entnommen werden, daß dasselbe überhaupt erst im Verlaufe der Entwicklung in den Vordergrund des theologischen Entwurfes gerückt ist. Mentzer, der erste lutherische Vertreter der methodus analytica, bestimmt das Ziel der Theologie, die wir zu treiben haben, durchaus diesseitig und durchaus „evangelisch"! Man mag es bedauern, daß seine Konzeption von der Orthodoxie nicht aufgenommen ist, daß seine Nachfolger sich durch Überschreitung der von ihm innegehaltenen Grenze um die Möglichkeit gebracht zu haben scheinen, ihrem Ziele einen lebendigen Inhalt an evangelischem Glaubens- und Heilsbesitz zu geben; allein eine gerechte, geschichtliche Beurteilung wird sich hüten, darum die protestantische Orthodoxie des Rückfalls in katholische Anschauungen zu bezichtigen. Schon daß man die aus Rücksichten der Methode [1]) wohl verständliche Entleerung des Zieles bei Calixt wettzumachen suchte durch Übernahme der Gotteslehre in den ersten Teil, dürfte ein Anzeichen dafür sein, daß die Glaubensbetrachtung nicht abgelöst ist durch spekulativ-mystische Anschauungen. Ein Blick auf die Ausführung des Calixtinischen Entwurfes in der Dogmatik des Crocius [2]) lehrt, über den augenscheinlichen methodischen Mißständen der gewöhnlichen Anordnung, die übrigens bei der Calixtinischen Anordnung nur noch stärker sind,[3]) den Vorzug dieser Stellung der Theologie, die religiöse Bestimmung des Zieles, das von der Gottesanschauung seinen Inhalt bekommt, nicht zu übersehen. In bewußtem Gegensatz zu spekulativ-mystischer Verkehrung des Christentums haben sich aber auch die protestantischen Dogmatiker bemüht, die fruitio Dei auch oder gar vor allem als Sache des Willens darzustellen und die ethische Vollendung im Lebensziele zur Geltung zu bringen.[4]) Sollte man (— grundlos genug, sowohl im Blick auf Duns als die Protestanten —) die Beweiskraft solcher Ausführungen noch durch den Hinweis auf ähnliche Ausführungen

---

[1]) S. o. S. 29 f.

[2]) Lib. II c. 2—5 animae immortalitas, c. 7—13 resurrectio carnis.

[3]) Vgl. o. S. 32 und u. S. 73.

[4]) Vgl. Joh. Gerh., Loci t. XXI § 119 (Cotta 1781, S. 459 f.); Scherzer S. 629; König I § 314; Quenst. I 565; Baier S. 348; auch Musaeus, Introductio in theolog., Jena 1679, S. 130 f. trotz S. 14; vgl. auch Tröltsch a. a. O. S. 36 f. Lehrreich

des großen Voluntaristen von Oxford [1]) erschüttern zu können glauben, so nimmt Calov jener Deutung der Zielbestimmung auf katholisch-mystische Verfälschung evangelischen Heilsverständnisses doch wohl den letzten Schein des Rechtes, wenn er seine ausgegesprochen voluntaristische Auffassung der ewigen Seligkeit u. a. damit begründet, daß die theologia viatorum vielmehr praktisch als theoretisch sei: [2]) damit sind wir für das Verständnis der orthodoxen Heilsauffassung deutlich zurückverwiesen von der nur in abstrakter Blässe zu bestimmenden Heilszukunft auf die konkrete Heilsgegenwart. Mentzers Entwurf ist im Grunde doch charakteristisch für die lutherische Auffassung der Glaubenswissenschaft, jedenfalls charakteristischer als der des Calixt. Auch die Zielbestimmung deutet schließlich darauf hin, daß die lutherische Orthodoxie sich in Wahl und Ausgestaltung ihrer Methode durch evangelisch-reformatorisches Glaubens- und Heilsverständnis hat bestimmen lassen.

Die Fragestellung der Methodologie hat der Theologie zur wissenschaftlichen Klarheit über die Eigenart ihres Gegenstandes geradezu erst verholfen. Joh. Gerhard läßt mit der systematischen Methode auch noch eine entschiedene, klare Auffassung vom Wesen der Theologie vermissen; für ihn ist die Gottesgelehrtheit noch eine sapientia, freilich magis practica quam speculativa.[3]) Mentzer war weiter, weil er auf die Fragestellung der allgemeinen Wissenschaftslehre eingegangen war. Daß seine Entscheidung der Ge-

---

ist auch ein Blick auf die Bestimmung der religio, in der das Willensmoment des colere Deum noch unbestritten dominiert, vgl. König I § 72; Quenst. I 196; Hollaz S. 32. Calov I 91 sieht auch von diesem Begriffe noch ab und gibt der religio christiana allein den praktischen Inhalt der Zurückführung des gottentfremdeten Menschen zu Gott durch den Glauben an den Gottmenschen. Indem Quenstedt zu dieser ratio a Deo praescripta aus König ein colendi verum Deum hinzufügt, veranschaulicht er das Ringen der spezifisch-evangelischen Auffassung mit einer noch nicht völlig angepaßten Allgemeindefinition. Die Gleichordnung des intellektuellen Momentes des agnoscere Deum, die ganz naturgemäß zur Vorordnung wird, finden wir erst unter dem Einfluß neuer Rationalisierungstendenzen in der späteren Jenaer Schule, vgl. Buddeus a. a. O. S. 7, 9; den Übergang stellt etwa Baier a. a. O. S. 15 f. dar.

[1]) Vgl. Seeberg a. a. O. S. 91, 456--461.

[2]) III 1235, ebenso Quenst. I 565 b.

[3]) Loci, t. II Prooom. § 9—12, doch vgl. auch § 28: Diximus superius theologiam esse doctrinam practicam; danach das obiectum oder subi. circa quod

samttendenz der lutherischen Dogmatik entspricht, zeigen schon die Andeutungen eines Chemnitz, der die Theologie mehr im affectus als in der cognitio bestehen läßt.[1]) In der analytischen Methode hat die lutherische Orthodoxie ihr eigentümliches Verständnis der Glaubenswissenschaft, in dem sie sich das Erbe der Reformation bewahrt hat, niedergelegt; praktisch-religiöse Deutung der Theologie und analytische Methode gehören untrennbar zusammen. Darum hat die analytische Methode auf reformiertem Boden keine Wurzeln schlagen können, darum verbindet sich bei Joh. Meisner mit der Ablehnung der analytischen Methode sofort eine Abweichung in der Auffassung der Theologie.[2]) Erst wenn man sich diese zentrale Bedeutung der Methode für die geschichtliche Würdigung des orthodoxen Systems klar gemacht hat, wird man über die „Quisquilien" ihrer Durchführung richtig und billig urteilen können.

3.

Das Resultat ist wichtig genug, um noch etwas weiter beleuchtet zu werden. Es erhebt sich dagegen ein naheliegender Einwand. Kann die Orthodoxie in ihrer „scholastischen" Methode ein Verständnis der Reformation niedergelegt haben, gegen das doch ihre Gesamterscheinung zu zeugen scheint? Wir haben unser Resultat gewonnen, indem wir die Arbeit der orthodoxen Dogmatik in ihren unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhängen betrachteten; nur nach rückwärts, nach der mittelalterlichen Scholastik hin dehnte sich der Kreis der Betrachtung weiter aus. Wir machen die Probe auf seine Richtigkeit, indem wir auch nach vorwärts den geschichtlichen Zusammenhang zu verfolgen suchen. Jener Einwand weist uns den Weg. Die Orthodoxie wird allerdings von dem Vorwurfe nicht frei zu sprechen sein, durch übertriebene Wertschätzung des intellektuellen Momentes des Christentums seine rationalistische Entleerung vorbereitet zu haben. Wo die reine Lehre alles Interesse verschlingt, muß das Leben zurücktreten und damit die Lehre selbst, sofern sie von

---

zu bestimmen als homo quatenus ad aeternam beatitudinem est perducendus. Der Einfluß der aufkommenden analytischen Methode ist hier unverkennbar.

[1]) Loci I 17. [2]) S. o. S. 22, 27.

Lebenstatsachen zeugen und Leben wecken will, ihren Grund verlieren und mehr und mehr unverständlich werden, bis die Kritik nur noch ein Gebäude leerer Begriffe umzustoßen hat. Das ist das Verhängnis der „Orthodoxie". Allein es wäre sehr unvorsichtig, wollte man durch die Beobachtung der kirchengeschichtlichen Wirkung der Orthodoxie das Urteil über ihre theologische Arbeit bestimmen lassen. Eine mehr oder minder tiefgehende theologische Verarbeitung des Erbes der Reformation steht durchaus nicht im Widerspruch mit mangelnder praktischer Aneignung und Bewährung. Man darf nicht vergessen, daß es traditionsmäßig überkommene, nicht selbsterarbeitete Tendenzen sind, welche die Orthodoxie in ihrer theologischen Arbeit mit anerkennenswerter Klarheit zur Geltung bringt. Solch theologische Verarbeitung genuin-reformatorischer Gedanken dürfte vielmehr geradezu als Voraussetzung der geschichtlichen Wirkung der Orthodoxie zu bezeichnen sein. Denn wie hat die Orthodoxie die rationalistische Entleerung des Glaubens der Reformation an ihrem Teile verschulden können? Eben dadurch, daß sie dem Glauben der Reformation eine theologische Form gegeben hatte, die dem Inhalt doch genügend adäquat war, um bei Freund und Feind Verwechslung zu veranlassen. Gerade als Trägerin der Gedanken der Reformation hat die „tote" Orthodoxie ihre verhängnisvolle Bedeutung. Nicht etwa durch direkte Vorbereitung rationalistischer Theologie. Die „demonstrative" Glaubenswissenschaft ist ein Erzeugnis des 18. Jahrh.[1]) Die orthodoxen Väter der rationalistischen Theologen sind nicht aus der genuinen lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrh. hervorgegangen. Buddeus hat für die analytische Methode, in der die Orthodoxie mit Bewußtsein ihr Verständnis der Glaubenswissenschaft zum Ausdruck gebracht hat, kein Verständnis, wenn er sich auch in seinen Institutiones theologiae dogmaticae[2]) zu einer Änderung des herkömmlichen Aufrisses nicht veranlaßt

---

[1]) Vgl. Jac. Carpov, Theologia revelata methodo scientifica adornata, Frankfurt u. Leipzig 1737—1739, I Praefamen: Das Recht der neuen Dogmatik gründet sich auf die methodus tractandi nova, neque in Theologicis adhuc usitata, demonstrativa aut scientifica, deren Wesen darin besteht, daß sie ihre Sätze ex principiis cognoscendi indubiis (Definitionen, Axiome, Postulate und experientiae!) legitime ableitet.

[2]) Leipzig 1723, s. bes. d. Vorrede, letzte Seite.

sieht. Er findet wesentliche Übereinstimmung in der Methode zwischen Thomas, ja schon dem Lombarden und den analytischen Systemen des orthodoxen Luthertums,[1]) der Unterschied von synthetischer und analytischer Methode erscheint auf geringfügige Anordnungsdifferenzen beschränkt. Zwischen den orthodoxen Eklektikern der pietistischen Zeit und den Heroen der Orthodoxie liegt eine tiefe Kluft. Verfolgt man die Entwicklungslinie vom Rationalismus aufwärts, so gelangt man nicht nach Wittenberg, der Hochburg der Orthodoxie, sondern nach Jena, wo der Doctor Mediator Joh. Musaeus eine eigene Tradition geschaffen hatte. Was die Orthodoxie bei allem Antirationalismus von rationalistischen Elementen in sich hatte, vor allem in der Prinzipienlehre, das ist durch die Jenaer Schule mit der Abschwächung und Erweichung des starren Orthodoxismus fruchtbar geworden. Gerade bei Musaeus finden wir denn auch eine Durchkreuzung der „orthodoxen" Methode, die deren antirationalistische, gut reformatorische Tendenz ins hellste Licht stellt und die eigentümliche Stellung des Führers der Jenaer Schule gut veranschaulicht. Bei der geschichtlichen Bedeutung des Musaeus bedürfte eine besondere Berücksichtigung seiner Prinzipienlehre keiner besonderen Rechtfertigung, auch wenn sie nicht für unsere Frage besonders interessant wäre und ihre Abweichung von der orthodoxen Hauptrichtung gerade hier zwar schon Beachtung, aber nicht die richtige Deutung gefunden hätte.

Stange hat in seiner Studie zur Theologie des Musaeus[2]) mit Recht auf die eigentümliche Einfügung der Unterscheidung von obiectum formale und materiale in das Schema der analytischen Methode aufmerksam gemacht. Darin hat Troeltsch in seiner Kritik von Stange sicher geirrt, daß er die beiden Schemata als Ausdruck ein und derselben Sache hinstellt.[3]) Musaeus hat bei seiner Betonung des obiectum formale unzweifelhaft etwas anderes im Auge als die systematische Bedeutung des finis in den praktischen Disziplinen. Obiectum formale theologiae, si usitatam in scientiis practicis methodum sequi velimus, in eius fine constituendum

---

[1]) Isagoge historico-theol. S. 361, 364, 427.

[2]) Halle 1897, 1. Heft

[3]) Theol. Literaturzeitung 1898, Sp. 197—200, s. 200.

esset ... Sed in theologia res secus habere videtur. Ea enim finem non ita ut notum supponit, quin sub alia prius cognita ratione cognoscendi, nempe sub veritate prima revelante eum distincte tradat, explicet, confirmet et defendat.[1]) Quamobrem auctores communiter obiectum formale theologiae constituunt in veritate prima eiusque revelatione; materiale autem dicunt ipsas res revelatas, quarum ambitu etiam ipse cum obiectivus tum formalis finis, ut et subiectum operationis, continetur.[2]) In diesem Sinne bezieht sich das obiectum formale auf die scientia, die cognitio als solche, deren principia es angibt.[3]) Da aber Musaeus, wie schon der zuletzt angeführte Satz zeigt, mit der methodus analytica die Betrachtung des finis als des „formgebenden", die Erkenntnis der anderen bestimmenden Teiles des Gegenstandes selbst (d. h. des obi. materiale der Wissenschaft!) beibehält,[4]) so liegt allerdings, wie Stange richtig erkannt hat[5]) und Troeltsch bei näherer Einsicht in die Quellen gewiß zugeben wird, eine Ineinandermengung zweier Gesichtspunkte vor, die das Verständnis erschwert und von den anderen Vertretern der analytischen Methode glücklich vermieden ist.

Aber in der Deutung und Erklärung des Tatbestandes ist für Stange die nur sehr teilweise durchbrochene Beschränkung auf Musaeus allerdings verhängnisvoll geworden. Stange glaubt das Motiv für jene Ergänzung nicht bei der theologia naturalis suchen zu sollen, die in dem ersten, schon 1664 als Disputation veröffentlichten und im Erscheinungsjahr der großen Introductio in theologiam 1579 noch einmal aufgelegten Entwurf einer Introductio in theologiam de distinctione theologiae in naturalem et revelatam noch nicht als scientia ausgebildet sei, darum das neue Schema ihrerseits nur von der theologia revelata übernommen haben könne.[6]) In der Tat sei gerade bei letzterer das Motiv der Einführung durchsichtig: Die analytische Methode müsse bei strenger Durchführung für die Theologie als Offenbarungstheologie verhängnisvoll werden, da mit dem finis, der, wie sich „von selbst

---

[1]) Introd. in theol., Jena 1679, S. 151.
[2]) S. 153, vgl. S. 150.
[3]) S. 150. [4]) Vgl. auch S. 210
[5]) S. 22. [6]) S. 15 f.

verstehe", bei der praktischen Wissenschaft als bekannt voraus-gesetzt werde, der prinzipiell wichtigste Teil dem „Fundament" der Theologie, der Offenbarung, entrückt werde und der ganze Vorrang der theologia revelata vor ihrer neuen Schwester sich so auf den in seinem Wert auch nicht unbezweifelbaren Mehrbesitz einiger unableitbarer Aussagen im Kapitel von den Mitteln der Heilserlangung reduziere. Das Interesse der Offenbarung habe die Durchbrechung der Methode verlangt.[1]) So sei Musaeus dazu gekommen, das Objektschema als erster in die protestantische Dogmatik einzuführen.[2])

Diese ganze scharfsinnige Beweisführung fällt mit ihren Voraussetzungen. Daß das Ziel in der praktischen Wissenschaft einfach als bekannt vorausgesetzt werde, entspricht nicht dem eigenen Bewußtsein der maßgebenden Methodiker, darf also jedenfalls von einer „immanenten" Kritik nicht zum Ausgangspunkt gemacht werden. Zabarella erklärt finis wie subiectum für praecognoscendum; indem er für diese einleitende Behandlung die doppelte Frage stellt des quod sit und des quid sit?, zeigt er deulich, daß die Bekanntschaft mit dem Ziele für ihn nicht selbstverständlich ist.[3]) Piccolomini läßt zwar die Gegner von dieser Voraussetzung aus argumentieren, aber nur um dem um so schärfer seine These entgegenzustellen, daß das Erste im ordo nicht bekannt zu sein brauche.[4]) Die Forderung, daß dem ordnenden Darsteller (!) modo aliquo (!) der finis bekannt sein müsse,[5]) kann sich wahrlich auch der Theologe gefallen lassen, ohne für die alleinige Geltung seiner Offenbarungsquelle fürchten zu müssen. In den methodischen Erörterungen der Protestanten gilt jene „selbstverständliche" Voraussetzung noch weniger. Keckermann läßt den finis nicht etwa bloß praecognosci, sondern gleich subiectum und media recognosci.[6]) Piccarts Isagoge erklärt das Axiom, das Subjekt der theologischen Wissenschaft dürfe nicht demonstriert werden, sondern

---

[1]) S. 19 f. [2]) S. 14.

[3]) Opp. logica ed. Hawenreuter S. 195.

[4]) Universa philos. de moribus, ed. Pacius 1596, S. 39, 42, vgl. 43. Ein Blick auf Zabarella lehrt deutlich, daß die Formulierung der Antithese durch den Gegensatz beeinflußt ist.

[5]) Comes polit. (an Univ. philos.) S. 66.

[6]) Syst. log. II 432.

sei als bekannt vorauszusetzen, unter Hinweis auf den finis in den „Künsten" für falsch.[1]) Calov eignet sich die Piccolominische[2]) Unterscheidung zwischen praecognitio confusa und einer solchen praenotio finis, die mit einer genauen Entwicklung verbunden sei, an. Aber auch von jener allgemeinen Darlegung, die den Praecognita zufällt, gilt, daß sie uns „in die Kenntnis des Zieles und des Subjektes leite."[3]) Am unbekannten Subjekt kann niemand arbeiten. Auch vom finis muß dargelegt werden: quod sit und quid sit?[4]), ut quadantenus natura eius adumbretur. Daß diese Forderung vorzüglich den finis internus betreffe, will nicht den finis externus von der Notwendigkeit der einleitenden Entwicklung ausnehmen, sondern nur die besondere (systematische) Bedeutung des finis internus für die Darlegung der media zur Geltung bringen.[5])

Daß die analytische Methode den Offenbarungscharakter der Theologie gefährde, wird man darnach kaum behaupten dürfen. Die Ausführung des Musaeus, an die sich Stange[6]) anschließt, ist vielleicht irreführend, jedenfalls nur ein Beweis für das Verständnis des Musaeus, das durch die Verwirrung zweier verschiedener Gesichtspunkte, der forma der Wissenschaft als solcher und der forma ihres Objekts, des Erkenntnis- und des systematischen (Ordnungs-) Prinzips getrübt ist. Dieselbe Verwirrung, die man an Musaeus tadelt,[7]) scheint zuletzt jener aus ihm gewonnenen Argumentation zugrunde zu liegen. Musaeus selbst verlangt übrigens für den finis in der praktischen Wissenschaft nur, daß er quadantenus bekannt sei.[8]) Das wird auch der ängstlichste Vertreter der Offenbarungstheologie auf dem Boden der Orthodoxie zugeben können, wie es Musaeus tatsächlich eingeräumt,[9]) ja durch die Voranstellung der theologia naturalis vor anderen zur Geltung gebracht hat. Es ist in der Tat nicht einzusehen, wie dem Offenbarungsprinzip durch die analytische Methode als solche eine Gefahr entstehen sollte, die durch das

---

[1]) S. 276. [2]) S. 43. [3]) S. 1128, 1133.

[4]) So denn auch Calixt S. 4. [5]) S. 1135 f.

[6]) Introd. 1678, S. 151: S. o. S. 53 bei Anm. 1; noch deutlicher diese Auffassung bei Joh. Meisner, Examen etc. S. 55.

[7]) Stange S. 17. [8]) S. 85, vgl. 40, 210. [9]) S. 210.

Schema des obiectum formale beseitigt werde. Dann müßte man sie auch bei den anderen Vertretern der Methode, bei Calixt und Calov, nachweisen können. Eine wirkliche Vergleichung wird nur feststellen können, daß diese durch die völlige Absonderung der Frage nach der Erkenntnisquelle von der Betrachtung des obiectum considerationis oder tractationis [1]) (= materiale), dadurch, daß sie die Offenbarung als Prinzip der Theologie — principium physicum nicht sowohl logicum, wie Calixt zur Vermeidung jedes Mißverständnisses ausdrücklich hervorhebt [2]) — als ganz selbständigen Faktor neben das Objekt der wahren Religion stellten, [3]) jene vermeintliche Gefahr mindestens so scharf abgeschnitten haben, als Musaeus mit der Hineinziehung der Frage in die speziellen methodologischen Erörterungen. Die analytische Methode ließ nach ihrem ursprünglichen Sinn das Schwergewicht auch so überwiegend auf die Ausführung der media fallen, denen die Erörterungen über finis und subiectum nach Calov nur als praecognita vorausgeschickt werden, [4]) daß der Vorrang der theologia revelata vor ihrer Schwester unbezweifelbar ist. In diesem Hauptteil sucht ihn denn auch Musaeus in seiner Bestreitung Cherburys.[5])

Daß das Interesse der Offenbarung die Durchbrechung der analytischen Methode gefordert hätte, wird man so wenig behaupten können, daß es vielmehr umgekehrt heißen könnte: das Zurücktreten der ursprünglichen Tendenz, des wahren Sinnes der analytischen Methode für die praktische Disziplin der Theologie, schafft die Schwierigkeit, der mit dem zweiten Schema abgeholfen werden soll. Wie ist Musaeus zu der Einführung des Objektschemas gekommen? Daß er das Interesse der Offenbarung vertreten will, scheint klar, aber wodurch war sie gefährdet? Durch die neue selbständige theologia naturalis? Die Auskunft liegt nahe, aber genügt sie? Es ist gewiß für die Entwicklung der Theologie nicht gleichgültig, daß Musaeus — wohl unter dem

---

[1]) Vgl. Meisner III 114; Calov Script. phil. S. 1136; Gutke B 5 th. 13; Calov, Syst. theol. I 5; König I § 51 aa. (Mus. S. 150). [2]) S. 8.

[3]) vgl. Calov, König, auch Musaeus und Baiers eigene Anordnung.

[4]) Scr. phil. S. 1129 f., 1133.

[5]) Siehe die Dissertatio de insufficientia luminis naturae ad salutem contra Edoard. Herbert 1667, § 28 ff., vgl. auch Introd. 1564/79 (= Intr. b) S. 41.

Einflusse seiner deistischen Studien[1]) — die theologia naturalis ganz parallel der theologia revelata, der Theologie im strengen, „absoluten" Sinn,[2]) selbständig ausgebildet hat. Aber war die Situation dadurch so verändert, daß die Prinzipienlehre der Theologie fortgebildet werden mußte? Im Grunde führt Musaeus doch nur aus, was in der orthodoxen Prinzipienlehre längst gesetzt war. Als Anknüpfung für die theologia revelata kommt die natürliche Gotteserkenntnis doch wesentlich nach der Seite in Betracht, die ihren Ausbau zur praktischen Wissenschaft ermöglicht. In diesem Sinn wird sie von der orthodoxen Prinzipienlehre geradezu gefordert. Für deren eigentümlichen Dualismus, wie ihn uns Troeltsch geschildert hat, ist das diesem nicht zugänglich gewesene Opusculum theologicum de principio theologiae et naturali notitia Dei des Schweinfurter Pfarrers Joh. Schröder (1605) bezeichnend. Orthodoxes Schriftprinzip und natürliche Gotteserkenntnis gehören zusammen. Dabei ist es für die orthodoxe Auffassung selbstverständlich, daß die letztere eine praktische Abzweckung hat. Ob auch in der Ausführung naturgemäß bedeutend kürzer, bildet deren Erörterung bei Schroeder den gegebenen zweiten Teil.[3]) Selbst die „metaphysische" Behandlung der natürlichen Gotteserkenntnis in Jac. Martinis Exercitationes metaphysicae läuft auf eine Darlegung des cultus divinus hinaus. Darum darf man sich nicht dadurch irre führen lassen, daß etwa Christ. Hundeshagens Theologia naturalis[4]) noch reine „Pneumatologie" ist und Musaeus selbst[5]) alle bisherige natürliche Theologie als Teil der spekulativen Metaphysik beurteilt. Schon Joh. Meisners Theologia naturalis zeugt gegen dieses Urteil.[6]) Daß Musaeus für die Prinzipienlehre mit seiner Ausbildung der theologia naturalis nichts Neues geschaffen, zeigt bereits eine oberflächliche Vergleichung seiner Introductio von 1564 etwa mit dem Werke von Schroeder. Das Neue ist eigentlich nur Name und methodisches Schema der praktischen Wissenschaft. Sie sind auch in der kleineren Abhandlung der natürlichen Theologie noch nicht beigelegt; wer aber daraus einen wesentlichen Fortschritt

---

[1]) Vgl. Troeltsch a. a. O.

[2]) Introd. b S. 81.

[3]) S. 287 ff. [4]) Jena 1671. [5]) S. 105 f.

[6]) Wittenberg 1647, S. 57 ff., 92.

der Entwicklung in der größeren Einleitung folgen wollte,[1]) übersähe, daß derselbe doch in der Neuauflage der älteren Abhandlung sich geltend machen müßte, ja mehr, daß auch die theologia revelata in den betreffenden Abschnitten der kleineren Einleitung ganz wie ihre Schwester nur als habitus dargestellt ist.[2]) Die theologia naturalis, die übrigens auf reformiertem Boden längst ein selbständiges Dasein führte,[3]) ist an sich der Offenbarungstheologie durchaus nicht gefährlich. Sonst könnten sie auch Männer wie Calov und König nicht so unbefangen in ihrer Einteilung der Theologie anerkennen;[4]) oder sollte ihnen nur der Scharfsinn und die Weitsicht abgegangen sein? Wenn die Parallelität von theologia revelata und naturalis bei Musaeus gefährlich erscheint, so liegt das daran, daß bei ihm der eigentümliche Charakter der Theologie zurücktritt. Davon zeugt die Einführung des obiectum formale.

Es ist nur mit Einschränkung als richtig anzuerkennen, daß Musaeus dieses Schema zuerst aus der Scholastik in die protestantische Dogmatik eingeführt habe. In der philosophischen Literatur begegnet es uns oft,[5]) Peter Musaeus spricht von einer tritissima distinctio. Calixt nimmt auch in der Epitome auf die Bezeichnung der Offenbarung als obiectum theologiae formale (quo) Bezug,[6]) ebenso Calov.[7]) Die Gegner, gegen die man sich dabei wendet, sind allerdings die Scholastiker; aber gerade diese Frontrichtung erklärt, warum man sich gegen die Anwendung dieses Schemas wehrt. Es verrät Mißachtung des eigentümlichen Charakters der Theologie. Folgert man doch katholischerseits

---

[1]) Vgl. Stange S. 15.

[2]) Vgl. S. 1, 14, noch 51, 59, 61, erst c. III S. 81 um der Einordnung in die allgemeine Methodenlehre willen scientia.

[3]) Vgl. z. B. Alsted, Theol. naturalis in seiner Meth. theol., Offenb. 1611, S. 1 ff.

[4]) Calov I 3, König S. 3; auch Hildebrand II 5 f. Von Calov vgl. dazu Theol. nat. et revel. sec. Aug. conf. Wittenb. 1648.

[5]) Piccart S. 232; Martini, Instit. log., Wittenb. 1610, S. 20; Gutk. B 5 th. 8, Calov, Scr. phil. S. 15, auch 46, 5; P. Musaeus, Inst. metaph. S. 17, 20, Ausgabe von 1663 S. 223 ff.; Alsted, Panacea S. 25, 27. [6]) S. 8.

[7]) Calov I 32, vgl. 52, 873, 877. Vgl. auch Joh. Gerhard, Loc. 17 c. 3 s. 4 § 128; obiectum fidei materiale und formale nach Thomas II 2 q. 1 a. 1; Horneius, De sacris scripturis, Helmst. 1633, S. 314.

s dem obiectum formale, daß die Theologie ein habitus specula-
us sei![1]) Für die spekulative Auffassung der Theologie
die Anwendung dieses Gegensatzes um so natürlicher, als ihr
· ihr systematisches Prinzip: Gott als das absolute Realprinzip
: eigentümliche subjektive Beziehung abgeht, durch welche die
aktische Auffassung ihr Objekt von vornherein gegen alle Objekte
n theoretischer Erkenntnis abgrenzt.[2]) Wir wundern uns denn
:ht, bei Joh. Meisner das Schema tatsächlich schon angewandt
finden.[3]) Musaeus führt es ja auch gar nicht als etwas ganz
:sonderes, Neues ein, vielmehr als etwas Allbekanntes.[4]) Daß
in der lutherischen Theologie bisher keine Rolle spielte, hat
inen Grund eben darin, daß man die Theologie als praktische
issenschaft auffaßte. Denn die Unterscheidung von obiectum
ateriale und formale, so sagt uns Musaeus selbst, hat proprie
ren Platz in den theoretischen Wissenschaften. In practicis autem
τ'ἀναλογίαν etiam subiectum distinguitur in formale et materiale.
: formale dicitur finis habetque rationem subiecti formalis
τ'ἀναλογίαν, alias absolute loquendo finis non est subiectum
rmale.[5]) In der theoretischen Wissenschaft liegt das Schema
dererseits so nahe, daß es Musaeus in seiner Vorlesung von
64 mit dieser Begründung bringt, obwohl er dort die theologia
turalis nicht berücksichtigt hat.

Nur einer theoretisierenden Auffassung der Theologie konnte
e Zusammenwirrung der doppelten Bedeutung des Formalprinzips
heliegen. Bei der praktischen Deutung ist eine Identifizierung kaum
öglich: die Korrelate Gottes, je nach dem ob er als prima veritas
velans oder als Lebensziel aufgefaßt wird, sind sehr verschiedene
inge. Betrachtet man aber die Theologie mehr als theoretische
issenschaft, so ist es nur zu naheliegend, die Komplikation, die
i der Offenbarungstheologie durch die besondere Erkenntnis-

---

[1]) Calov S. 32.

[2]) Obiectum formale der prakt. Disziplinen ist der finis Joh. M. S. 151, Mus. 226, bonum autem et finis subiecto idem sunt, differunt ratione Jac. Mart. 907, und dem bonum eignet irgendwie, ob auch nur in der Beziehung auf die luntas divina (Weißen S. 93), die Beziehung auf den Willen.

[3]) Vgl. S. 19.

[4]) Vgl. bes. S. 153, aber auch 48, 149 f., 151.

[5]) S. d. angeführte Vorlesung c. 1 § 21 S. 9.

quelle eintritt, zu vergessen. Gutke wird wissen, warum er hier ausdrücklich zur Vorsicht mahnt.[1]) Calixt kann das systematische Prinzip mit dem Erkenntnisprinzip der theoretischen Wissenschaften direkt parallelisieren: restrictio enim subiecti in practicis a fine desumitur, sicut in theoreticis a modo considerandi.[2]) Der Begriff modus considerandi scheint für das Erkenntnisprinzip reserviert zu sein. Daß er aber als Formalprinzip des Subjektes in den theoretischen Disziplinen der Zielbetrachtung der praktischen gegenübergestellt ist, zeigt deutlich, wie naheliegend dort die Vermischung zweier Betrachtungsweisen ist, die hier ganz von selbst auseinandertreten. Das Formalprinzip der theoretischen Wissenschaft ist die Bestimmtheit des Objekts, durch die es für die wissenschaftliche Bearbeitung eine einheitlich gegebene Größe ist.[3]) Corpus naturale ist Objekt der Physik, quatenus est naturale.[4]) Gott ist Gegenstand einer besonderen Wissenschaft, sofern er Gott ist, d. h. aber doch, sofern er — als Gott — erkennbar ist, gleich wie ens qua ens Objekt der Wissenschaft ist, quatenus sub cognitionem humanam cadit.[5]) Der Übergang aus der einen in die andere Betrachtung, das Ineinanderfließen ist deutlich. Vielleicht noch offensichtlicher ist der Zusammenhang bei dem anderen Begriffe, der neben obiectum in der theoretischen Wissenschaft eine bedeutende Rolle spielt, beim principium.[6]) Gott ist für die spekulative Theorie absolutes „Realprinzip"; aber wodurch anders ist er offenbarendes „Formalprinzip" als durch ein Sein, das er schafft? Prima veritas revelans[7]) ist er auch nur als Realprinzip im weitesten Sinne. Principium essendi und cognoscendi gehören zusammen; Keckermann stellt sie richtig im Anfang seines Systems nebeneinander.[8]) Als Objekt einer spekulativen Theologie ist Gott beides.

Jetzt verstehen wir, welche Bedeutung es hat, wenn Calov als Führer der orthodoxen Hauptrichtung die Bezeichnung Gottes

---

[1]) B. 5 th. 14. [2]) Epit. S. 5.

[3]) Vgl. Gutke B 5 th. 8; auch Musaeus, Inst. metaph. 1663, S. 225.

[4]) Musaeus a. a. O. [5]) Gutke a. a. O.

[6]) Vgl. Zabarella S. 214 f. c. 16; Musaeus S. 150.

[7]) S. Mus. S. 153, 222.

[8]) Vgl. auch die klare Auseinanderlegung des zwiefachen Formalprinzips bei Crocius S. 85.

als Objekts der Theologie bekämpft[1]) und die Erörterung des Prinzips der Theologie sorgsam von der Betrachtung ihres Objekts trennt! Musaeus zeigt mit der Einführung des Objektschemas, daß er in der Grundanschauung sich von der genuin-lutherischen Richtung entfernt. Er möchte die Theologie wieder zur scientia machen. Das darf man nicht etwa gleich mit modernen Begriffen dahin deuten, daß er den wissenschaftlichen Charakter der Theologie wahren wolle. Unser Begriff „Wissenschaft" deckt sich nicht genau mit dem alten ‚scientia'; Gutke kann die Bezeichnungen ars contemplativa, scientia practica, trotzdem er vielfache Vermischung der Gegensätze zugeben muß, noch mit gutem wissenschaftlichen Recht als phrases plus quam pueriles bezeichnen.[2]) Weil Musaeus die Eigenart des theologischen Erkennens durch Angleichung an das „rein theoretische" erschüttert hat, darum wird der wissenschaftliche Charakter der Theologie, über den doch nur durch Herausstellung ihrer Besonderheit entschieden werden kann, zweifelhaft. Es ist bezeichnend, daß Musaeus die Theologie nur deshalb nicht scientia im strengen Sinne glaubt nennen zu dürfen, weil ihr Beweisgrund — die Offenbarung — inevidens sei;[3]) die theologia naturalis ist scientia im vollen Sinne, habitus demonstrativus.[4]) Solche Theoretisierung bedroht allerdings die Glaubenserkenntnis in ihrem Wert und fordert eine um so stärkere Betonung des Offenbarungsprinzips, die dann notwendig die Theoretisierung wieder nur verstärkt. Ist das quantitative Plus der Offenbarungstheologie nicht etwa durch ein qualitatives Minus ihrer Erkenntnisart aufgewogen? muß man sich fragen. Kein Wunder, daß der Glaube unwillkürlich qualitativ abgewandelt, dem Wissen der natürlichen Theologie angeglichen wird. Auch als fides infusa oder divina, als übernatürliche Gabe kann der Glaube bloß unter dem Gesichtspunkt des habitus intellectus d. i. assentiendi betrachtet werden,[5]) auch der Glaube beruht auf einem discursus, dessen erstes Glied die rein formale, apriorische Anerkennung der göttlichen Wahrheit ist, die dann

[1]) S. 32, 57 ff. [2]) B. 1 th. 5.

[3]) S. 114 ff., 117, 1, 2, vgl. Introductio b S. 81, de usu princip. rat.[3] 1698 S. 343; vgl. Thomas, Summa th. P. I q. 1 a. 2; auch Horneius, Diss. de nat. theol., Helmst. 1637, th. 44; u. anderers. Calov S. 43.

[4]) S. 2, 27. [5]) Introd. v. 1664 (= b) S. 63.

nur auf die vorliegende Offenbarungsurkunde zu übertragen ist,[1] um dem Glauben sein volles obiectum formale zu geben[2]). Vor dem Ungläubigen, der in der Theologie zu unterweisen ist, wird darum zuerst die unbedingte Anerkennung der Wahrhaftigkeit Gottes und die vorläufige, durch den Hinweis auf die signa credibilitatis erleichterte Einräumung der Inspiriertheit des vorliegenden „Wortes Gottes" zu verlangen sein, dann wird ihm die Theopneustie der Schrift schon mit der Darlegung des Schriftinhalts selbst zum „übernatürlichen" Anerkennungsakt führen.[3]) Die These, daß der Habitus der Theologie den Glauben einschließe,[4]) kann von hier kaum mehr als Bedrohung des „wissenschaftlichen" Charakters der Theologie beurteilt werden; andrerseits darf man sich aber vielleicht das Bestreben, aus der Theologie einen habitus piae affectionis herzuleiten,[5]) aus einer unbewußten Empfindung von der Gefahr des beschrittenen Weges erklären. Wenn man will, mag man auch die „spekulative" Bestimmung des letzten Zieles, der theologia patriae,[6]) unter den Zeugen für die Theoretisierung des Glaubens anführen. Kann doch Musaeus der Widerlegung des praktischen Charakters der Theologie aus dem Lebensziel der visio sive intuitiva Dei cognitio, das formaliter ein actus theoreticus sei, ihre Prämissen einräumen, um nur den Schluß zu bestreiten, da es auf den finis proximus ankomme, wenn er auch in der dogmatischen Entwicklung dem Willen und auch dem Körper gleichen Anteil an der beatitudo aeterna mit dem Intellekt sich zu sichern bemüht.[7]) Daß neben der Theorie wieder die „reine" Praxis stark betont wird,[8]) beweist nur, daß das genuin-lutherische Verständnis für die Praxis des Glaubens, der Verstand und Willen zur Einheit

---

[1]) S. 65 f. 76 f.

[2]) S. 64 f. 78. Introd. 1679 (= a) S. 205, 190 ö.

[3]) Introd. b S. 73. [4]) S. 79, Introd. a S. 199.

[5]) S. 185. [6]) z. B. S. 14.

[7]) S. d. Vorles. c. I § 15 S. 7. Diese Deutung des praktischen Charakters der Theologie käme auf Kaftans Verständnis hinaus. Daß sie sich erst aus offenbarer Umbiegung der ursprünglichen Anschauung ergibt, beweist wieder, daß diese anders konzipiert ist.

[8]) Vgl. für die theologia naturalis S. 28 f., 89 f., theol. revel. S. 128, vgl. Scotus S. 122, Gregor Arimin. S. 148 f.

in sich befaßt,[1]) und sein „praktisches" Heil[2]) nicht mehr durchschlägt. Gerade die bloße Nebeneinanderstellung von credenda und agenda, die Musaeus zwar auch nicht ganz adäquat findet,[3]) aber doch in verschiedenen Formen immer wieder bringt,[4]) ist charakteristisch; wer von Calov herkommt, dem ist sie aus dessen Auseinandersetzung mit Reformierten und Katholiken vertraut.[5]) Wenn die lebendige Glaubenseinheit durch die theoretisierenden Tendenzen aufgelöst ist, fallen ihre Hauptfaktoren auseinander.

Die Rationalisierung des Glaubens machte die Hineinziehung des antirationalistischen und doch wieder so rationalen Schriftprinzips in die methodologische Erörterung notwendig. Gerade als Verteidiger des Offenbarungsprinzips ist Musaeus ein Wegweiser zum Rationalismus. Der Zusammenhang ist lehrreich genug, um noch etwas weiter verfolgt zu werden. Woher hat Musaeus das Interesse an der rationalen Wertung des Offenbarungsprinzips, das im Objektschema zum Ausdruck kommt? Wir werden durch die Frage über die kleinere Introduktion, in der wir schon das Schema auch bei der natürlichen Theologie in der eigentümlichen Beziehung auf die scientia statt ihr Objekt angewendet finden,[6]) zurückverwiesen auf das bedeutsame Jugendwerk des Musaeus, die 3 Bücher De usu principiorum rationis in controversiis theologicis.[7]) Schon hier hat das Schema des obiectum materiale und formale dazu dienen müssen, der Offenbarung ihre Selbständigkeit gegenüber dem natürlichen Licht der Vernunft zu sichern.[8]) Gestützt auf dieses sichere wissenschaftliche Fundament konnte Musaeus der Bewegung des Deismus unbesorgt weiter entgegenkommen, als es herkömmlich war.[9]) Die ratio cognoscendi zieht einen unüberbrückbaren Graben. Und doch mußte gerade diese scharfe Betonung des orthodoxen Offenbarungsprinzips dazu beitragen, seine Wurzeln abzugraben; das sehen wir an der offensichtlichen Theoretisierung, die sich an das Objektschema anschließt. Losgelöst von dem Lebens-

[1]) Vgl. noch Mus. S. 143 f.
[2]) S. 167, 143 f., vgl. auch S. 30 f., 34 (93 f. 97).
[3]) S. 156. [4]) S. 112, 156, 205, 206—36, 43, 88 f.
[5]) S. 44 ff., 52 ff., 60 ff.
[6]) S. 15, 39. [7]) 1644.
[8]) Vgl. 283, 396. [9]) Vgl. Troeltsch a. a. O.

boden, auf dem es gewachsen, dessen Eigentümlichkeit die Hauptrichtung der Orthodoxie mit der Betonung des praktischen Charakters der Theologie festzustellen sucht, muß das Offenbarungsprinzip schließlich dem Gegner zum Opfer fallen, den es mit dessen eigenen Waffen zu überwinden sucht.

Noch ist die Wirkung der rationalistischen Fassung des Schriftprinzips paralysiert durch das praktisch-religiöse Verständnis der Theologie, wie es sich in der Wahl der analytischen Methode niedergelegt hat. Aber schon die Einführung des Objektschemas zeigt, daß diese letzte Tendenz der analytischen Methode bei Musaeus zurücktritt. Kein Wunder, daß die späteren Jenaer, wie Buddeus zeigt, sie gar nicht mehr verstanden haben!

Es ist ein interessanter Einblick in die Entstehung des Rationalismus, den uns Musaeus bietet. Bei ihm zeigt das orthodoxe Schriftprinzip, daß es bei aller seiner Antirationalität doch schließlich an seinem Rationalismus scheitern mußte, sobald einmal die tiefsten Motive des lutherischen Interesses am Wort fortzuwirken aufhörten. Aber gerade durch seine rationalistische Verwertung des rationalen Schriftprinzips zur „Ergänzung" und Verbesserung der orthodoxen Methode zeigt Musaeus, daß das orthodoxe Verständnis der Offenbarung und ihrer Wissenschaft nicht einfach nach dem orthodoxen Schriftprinzip zu beurteilen ist. Auch bei Musaeus kann man noch eine lebendigere und tiefere Auffassung des Offenbarungsprinzips nachweisen, sie liegt eben in der Art, wie der Theologie als praktischer Wissenschaft ihre Aufgabe bestimmt wird, in der Grundanschauung, daß der Theologe den Menschen durch Darbietung des Glaubensinhaltes zum Glauben zu führen habe.[1]) Diesen Gedanken hat Musaeus von der Hauptrichtung übernommen,[2]) geschweige daß er selbst erst im Unterschiede von der rationalistischen Orthodoxie sich in einem hellen Augenblicke zu solch lebendigerer und tieferer Auffassung des Offenbarungsprinzips aufgeschwungen hätte, wie Stange meint.[3])

---

[1]) S. 145, 128, vgl. 129, 136, 190.

[2]) Vgl. Calov I 8, 1.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 34—37. St. folgert sie daraus, daß für Musaeus die Theologie nicht in gewöhnlichem Sinne als eingegossener Habitus übernatürlich sei, vielmehr durch Akte erworben werde (S. 192 f., vgl. dazu übrigens Calov Scripta philos. S. 730) und die fides erst zum Ziele habe. Dabei ist erstens übersehen, daß

Seine Darstellung aber findet er in der analytischen Methode der praktischen Wissenschaft der Theologie. Das gilt es sich nun noch an der Methode als solcher zu verdeutlichen, nachdem ihre letzte Tendenz allseitig ins Licht gestellt ist.

II. Der methodische Eigenwert der methodus analytica.

Die Grundthese der theologischen Methodologie ist der Satz, daß die Theologie eine praktische, nicht eine theoretische Wissenschaft ist. Aus dieser Erkenntnis fließt die Wahl der Methode; darin liegt deren fundamentale Bedeutung. An der Fragestellung der Methodologie hat sich die lutherische Scholastik zu der ihr erreichbaren Klarheit über die Eigenart der Glaubenswissenschaft durchgearbeitet. Je deutlicher die Gesamterscheinung der Orthodoxie, speziell der vollendeten orthodoxen Scholastik, die Intellektualisierung des Christentums als die Gefahr der Zeit hervortreten läßt, desto bemerkenswerter bleibt es, wie die Dogmatik sich gerade gegen diese von der Scholastik her allzuvertraute Gefahr in der Fassung ihrer Aufgabe gesichert hat. Die analytische Methode hätte ihr großes Verdienst, wenn sie auch nur den praktisch-religiösen Charakter der Glaubenswissenschaft festzulegen geholfen hätte, wenn sie im übrigen auch als Methode, in der näheren Ge-

---

andere Theologen noch schärfer als Musaeus zwischen dem Habitus des Glaubens und dem der Theologie unterscheiden (vgl. Calov Scr. phil. S. 1144 ff., Syst. I 56, Calixt, Proleg. u. S. 1, Hildebrand II 8) — dem Musaeus glaubt Stange gerade wegen seiner starken Betonung des Zusammenhanges von Theologie und Glauben einen schweren Selbstwiderspruch in einem und demselben Paragraphen zuschreiben zu müssen; zweitens aber ist die fides, die das Ziel der Theologie bildet, im Widerspruch mit klaren Aussprüchen des Musaeus (S. 145: docet quomodo homo . . . perducendus sit, 128, 136, 190 vgl. S. 43 f. zur theol. nat.) dem modernen Gedanken zuliebe auf den Glauben des Theologen statt des Menschen, an dem der Theologe seines Amtes waltet, gedeutet. Ist der Zusammenhang beider auch eng genug, um Dannhauer (Hodos. S. 15) eine Zusammenschau zu ermöglichen, so ergibt sich die Bedeutung der Theologie für den Theologen selbst doch erst aus ihrer Bedeutung für das subiectum operationis. Erst Buddeus betont an erster Stelle das Heil des Theologen, faßt daher Ziel- und Wesensbestimmung der Theologie zusammen, Instit. theol. dogmaticae, Leipzig 1723, S. 74 f. Ritschl wird darin mit Recht pietistischen Einschlag sehen, Gesch. d. Pietismus II, 1 1884 S. 390.

staltung des theologischen Stoffes, sich als gänzlich ungeeignet für ihren Gegenstand bewiese. Aber eine gerechte geschichtliche Kritik wird auch diese Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der Methode als solcher nicht durch den ersten Eindruck bestimmen lassen, der ja wohl immer auf Scholastik lauten wird. Die Wahl der Methode ist zunächst entschieden durch ein wesentlich negatives Urteil, darum wird man von vornherein kaum große Erwartungen in bezug auf ihren positiven Wert hegen. Aber wenn die orthodoxe Scholastik der Grundthese vom praktischen Charakter der Theologie durch ihre Arbeit einen guten Sinn abgewonnen hat, so wird man ihr zutrauen dürfen, daß sie auch mit der Anwendung der analytischen Methode auf die Theologie nicht ganz fehlgegriffen hat. An Schwierigkeiten mangelte es nicht, sie haben das wissenschaftliche Interesse der Orthodoxie zur Tätigkeit aufgerufen, nachdem ihr religiöses Interesse die Wahl der Methode bestimmt hatte. Wir suchen uns den positiven Wert der analytischen Methode nahezubringen, indem wir auf die Arbeit an der Methode einen Blick werfen.

Ist die Theologie denn wirklich eine praktische Wissenschaft so, wie sie die analytische Methode verlangt? Bei Ethik und Medizin hat es Sinn, von Mitteln zu reden, durch die ein bestimmter Zweck an einem bestimmten Subjekt zu verwirklichen ist, aber auch bei der Theologie? Ziel und Mittel sind hier doch nicht in unserer Macht, die Objekte der Theologie, Gott voran, gehören nicht zu den res operabiles![1]) Praktische Disziplinen haben es mit res contingentes zu tun,[2]) will man das wirklich auch von der Theologie behaupten? Fällt mit allen diesen Voraussetzungen nicht auch notwendig die Anwendbarkeit der Methode, die auf sie aufgebaut scheint?

Die orthodoxen Dogmatiker haben sich diesen Fragen nicht entzogen. Sie haben sich durch die Schwierigkeiten in ihrer Entscheidung nicht irre machen lassen, sondern sie vielmehr zu heben gesucht. Der habitus practicus muß allerdings, das verbirgt sich Calov nicht, in weiterem Sinne genommen werden, um die Theologie

[1]) S. Calov I 33, Hildebrand II 16; vgl. auch Thomas Aquin., Summa theol. I qu. 4 a. 2, Musaeus S. 120.

[2]) Calov, Scripta philos. S. 32, 73, Syst. I 43; vgl. den Anstoß Meisner, Philos. sobria I 461.

darunter befassen zu können.[1]) Aber dann ist der Anwendung der Terminologie nichts mehr im Wege. Stehen Ziel und Mittel der Theologie auch nicht in unserer Gewalt oder, anders ausgedrückt, sind die Erkenntnisakte der Theologie auch nicht alle formaliter praktisch, d. h. unmittelbar auf die Praxis gerichtet, so hat doch alles, was die Theologie mitteilt, seine Beziehung zu dem praktischen Ziel, und das genügt für den praktischen Charakter der Wissenschaft.[2]) Sind die media bei der Theologie im weitesten Sinne zu nehmen,[3]) so gilt das schließlich von der praktischen Wissenschaft überhaupt.[4]) Berücksichtigt man nur die eigentümliche Art der Praxis der Theologie, so ergibt sich das rechte Verständnis der Termini von selbst.

Aber sind die Begriffe der Methodologie nicht immerhin genügend abgewandelt, um die Anwendung des methodischen Schemas in Frage zu stellen? Welches ist das Ziel in der Theologie, das in das Subjekt nach Anweisung der Theologie einzuführen ist, das Ziel, das dem methodischen Schema der praktischen Wissenschaften gerecht wird? Die gewöhnliche Bestimmung des Zieles vereint so verschiedene Gesichtspunkte in sich, daß es schwer scheint, gleich die richtige Antwort auf diese Frage zu geben. Mithilfe der Unterscheidung von finis internus und externus, intermedius und ultimatus teilen sich dort in die Aufgabe, der Theologie ihr Ziel zu geben, die Funktion des Theologen, ihr Ziel, der Glaube, und dessen Ziel, das ewige Heil, Dei fruitio, wie zuhöchst Gottes Ehre.[5]) Wodurch wird der methodisch-wissenschaftliche Charakter der Theologie bestimmt? Ein vergleichender Blick auf die anderen praktischen Wissenschaften gibt die Entscheidung. Mit der Moralphilosophie läßt sich die Theologie kaum parallelisieren, ohne ihre Eigenart vollständig zu verwischen; um so einleuchtender scheint die Analogie mit der Medizin. Schon Mentzer hat sich mit dieser Analogie den praktischen Charakter der Theologie in seiner Bedeutung für die methodische Gestaltung verdeutlicht,[6]) Meisner

---

[1]) Scr. phil. S. 737, Syst I 33 f.

[2]) Musaeus S. 125 f.; Calov I 33 f., vgl. Scr. phil. S. 735 f.

[3]) Calov, Scr. phil. S. 1158. [4]) S. 1149.

[5]) Vgl. Calov I 8, 28; König S. 5 f.; Baier S. 31 f. (im einzelnen verschieden).

[6]) Vgl. th. 6: Subiectum operationis theologiae est homo qua est imago Dei

macht die nähere Verwandtschaft von Theologie und Medizin zu einer Grundthese seiner methodologischen Erörterungen. Ut enim medicina docet quomodo medicus operari debeat circa hominem corporaliter sanandum, sic theologia docet quomodo theologus operari debeat circa hominem spiritualiter sanandum.[1]) Calov verwertet die Anschauung gar zu einer Neueinteilung des habitus practicus, der entweder um die moralisch zu bestimmenden Handlungen des Menschen sich bewegen soll oder um sein — körperliches oder geistliches — Heil.[2])

So ist die Praxis der Theologie gegen jede Vermischung mit der ethischen Praxis gesichert, der praktische Charakter der Theologie ohne Gefahr der Moralisierung gewahrt. Auch der Anstoß, daß die Gottesgelehrtheit es mit res contingentes zu tun habe, läßt sich von hier aus unschwer beseitigen. Das obiectum ist ja in der Tat ein contingens als obiectum operationis: homo qua salvandus.[3]) Gerade diese durch die analytische Methode nahegelegte Beschränkung des Kontingenzcharakters auf das eigentümliche „Objekt" der praktischen Wissenschaft ermöglicht es, der Theologie ohne Widerspruch trotz ihres praktischen Charakters die necessitas zuzuschreiben, die ihre Würde verlangt, wenn diese necessitas auch bloß eine necessitas hypothetica e consecutione finis ist.[4]) Man könnte allerdings fragen, ob der Preis für diese Vorteile nicht zu hoch sei. Die „geistliche" Medizin verrät zwar nicht gerade die Sakramentskirche, steht aber doch unter dem Zeichen eines „lutherisch" gesteigerten Amtsbegriffes, wie er in dem Titelblatt zu Dannhauers Hodosophia eine interessante Veranschaulichung gefunden hat. Indes mag immer das Interesse an der Analogie „lutherische" Schätzung des Amtes voraussetzen, — womit die Würdigung der Kirche innerhalb des Systems übrigens durchaus nicht überall im Einklang stände —,[5]) so darf man doch nicht vergessen, daß diese ganze Betrachtung nur eine Hilfslinie

in illo instauranda — sicut in arte medica corpus humanum proponitur nicht zum Zweck des Wissens, sondern ad operandum — ut in illud sanitas introducatur vel conservetur.

[1]) Philos. sobria III 122.

[2]) Scr. philos. S. 738. [3]) Calov Syst. I 43.

[4]) I 9, vgl. auch Crocius S. 66, 74 f.; Keckerm., Praec. phil. S. 168.

[5]) Vgl. o. S. 31, 36. König, Quenstedt.

darstellt, bestimmt, die Anwendung der Methode der praktischen Wissenschaften auf die praktische Wissenschaft der Theologie zu leiten. Der praktische Charakter der Theologie ist anderweitig begründet. Die Analogie mit der Medizin dient nur dazu, ihn gegen ein naheliegendes Mißverständnis zu sichern, indem sie ihn in der Methode entfalten lehrt. Beurteilt man jene Hilfsbetrachtung nach ihrer tatsächlichen Stellung und Bedeutung in der dogmatischen Gedankenbewegung, so wird man kaum Anlaß haben, sich an ihrem unevangelischen Charakter zu stoßen. Denn sie hat es der Orthodoxie ermöglicht, in ihrer Methode mit der praktischen Bedeutung der Glaubenswissenschaft auch die Eigenart des Erkennens, auf das sie sich gründet, zur Geltung zu bringen und so in ihrem System jene höhere Auffassung der Offenbarung zu zeigen, die bei Musaeus durch den Gegensatz gegen das rationale Schriftprinzip unsere Aufmerksamkeit erweckte.

Worin besteht denn die Funktion des spiritualis medicus? Calov mag sie uns beschreiben: docere, adhortari, dehortari, consolari, poenitentes absolvere, sacramenta dispensare, examina instituere, disciplinam ecclesiae exercere.[1]) Wenn man vom letzten Gliede absieht, handelt es sich hier durchgehend um wirksame Wortdarbietung, die die verschiedensten Formen annehmen muß, damit die operatio des Theologen ihr Ziel erreiche. Dieses Ziel ist der Glaube, der darum auch von König als finis intermedius externus der operatio des Theologen als dem finis intermedius internus zur Seite gestellt wird.[2]) Indem der Theologe, wie es ihn seine Theologie lehrt, den Menschen durch Darbietung des Glaubensgegenstandes zum Glauben führt, hilft er den finis ultimus theologiae verwirklichen, der zuhöchst, absolute, in der Ehre Gottes, secundum quid in der aeterna hominum salus besteht,[3])

---

[1]) Syst. I 29.

[2]) Praec. § 40; vgl. Calov I 8: finis medius internus = hominis perductio ad fidem et salutem, externus = fides nempe salvifica, auch Scripta philos. S. 1145. Bei aller charakteristischen Abweichung in der Formulierung, die das „szientifische" Interesse zeigt, dieselbe Zweiheit schließlich auch bei Musaeus S. 127 f. (nicht mehr Baier S. 33): finis internus: = actus, ad quos circa obiectum suum eliciendos intellectum elevat et facilitat; finis externus: = fides, damit reconciliatio, sanctimonia, zeitliche und ewige fruitio Dei.

[3]) König § 41.

und bringt so die Aufgabe der Theologie zur Erfüllung, durch die sie — laut Zeugnis der Definition [1]) — ihrem Wesen nach bestimmt ist: ut ejus opera homo peccator per fidem ad vitam perducatur.

Durch diesen Gedanken ist die Methode der orthodoxen Systeme geleitet. Calov und nach ihm Dannhauer begründen die analytische Ordnung mit der Catechesis apostolica, wie sie im Römerbrief vor allem niedergelegt sei.[2]) Wie Paulus dort an die natürliche Gotteserkenntnis anknüpft, um von da aus in der übernatürlichen Gotteserkenntnis dem Menschen sein Lebensziel zu enthüllen, und sodann durch Entwicklung der Sündenverlorenheit das Verständnis und die Empfänglichkeit für die Erlösung weckt, so bereitet sich die orthodoxe Dogmatik durch die Darlegung vom finis und subiectum den Weg zu ihrem eigentlichen Hauptteil, der Entwicklung des Heils. Es verrät eine ziemlich äußerliche Betrachtung, wenn Buddeus in der Methode wesentliche Übereinstimmung zwischen den Führern der katholisch-mittelalterlichen und der neuen lutherischen Scholastik findet.[3]) Soweit wirklich im Gesamtaufriß Übereinstimmung vorliegt und diese nicht einfach mit dem Stoffe gegeben ist, ist daraus nur zu entnehmen, daß die Wahrheit der analytischen Methode sich irgendwie auch bei synthetischem Verfahren geltend machen muß.[4]) So urteilt denn tatsächlich auch schon Calov, daß die Einteilung des Thomas weniger seiner eigenen Auffassung der Theologie entspreche als der modern-protestantischen.[5]) Das Bedeutsame an der analytischen Methode hat Buddeus ganz übersehen; sie ist bei aller Ungeschicktheit der Ausführung doch etwas durchaus anderes als eine teleologisch bestimmte „synthetische" Darstellung der Theologie, wie sie etwa Thomas als spekulativer Theologe bietet. Lehrreich ist auch hier ein Blick auf die reformierten Theologen, die der lutherischen Betrachtung in ihrem Ansatz noch verhältnismäßig nahe stehen. Boquins Versuch, unter dem Gesichtspunkt der *κοινωνία*

---

[1]) § 54; vgl. Calov I 1 theol. est habitus practicus cognitionis e revelatione divina haustae, de vera religione, qua homo post lapsum per fidem ad salutem aeternam perducendus.

[2]) Calov II 4; Dannh. S. 9. [3]) S. o. S. 52.

[4]) Vgl. Thomas Summa theol., p. II (nach d. Disposition p. I qu. 2 Einleitung): de motu rationalis creaturae in Deum. [5]) II 10.

so ziemlich das Ganze des christlichen Glaubens zu umspannen, muß jedem Lutheraner sympathisch sein. Hier scheint die Garantie geboten, daß der Heilsglaube zu seinem Rechte kommt. Und doch läßt die Ausführung schon eine Gefahr hervortreten, die in den ausgestalteten Systemen aktuell wird, daß ein vom Heilsglauben und seiner Erkenntnis mehr oder minder unabhängiger Gedanke, die selbständige Vorstellung des Urstandes oder auch der ewigen, schöpfungsmäßigen Bestimmung des Menschen,[1]) zum beherrschenden Gesichtspunkt erhoben wird und den Heilsglauben aus dem Zentrum verdrängt. Ritschl hat es bekanntlich der orthodoxen Theologie überhaupt zum Vorwurf gemacht, daß sie das Ganze der christlichen Glaubenserkenntnis untergeordnet habe der in die „Wirklichkeit" des Urstandes zurückprojizierten allgemeinen Idee des Menschen.[2]) Allein gerade wenn man diese Gefahr, wie sie bei synthetischer Darstellung allerdings nicht zu verkennen ist, ins Auge faßt, wird man trotz alles Sauerteigs der Tradition auch in der lutherischen Orthodoxie, ja gerade im Blick auf diesen Einfluß theologisch zu würdigen wissen, daß die Systematiker der Orthodoxie mit bewußtem Verzicht auf ein blendendes spekulatives System ihre Stellung genommen haben in der Situation des Menschen, in der der Glaube sich als Heilsglaube zu beweisen hat.

Das entscheidende, bleibend wertvolle Kennzeichen dieser Methode ist die subjektive Anknüpfung, die im Ausgang vom finis und vom gegenwärtigen Stand des Menschen liegt. Das Allererste, was auch von der Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, wievielmehr von der genauen offenbarungsmäßigen Darlegung des Zieles oder gar erst der Heilsmittel vorausgesetzt wird, ist eine gewisse verworrene Erkenntnis des Zieles, sagt auch ein Musaeus, der doch sonst ein so starkes Interesse zeigt, auch die zwei ersten Teile vom „Formalprinzip" ganz abhängig zu machen. Welche Bedeutung diese Aussage hat, zeigt die Beschreibung des actus simplicis complacentiae, der in der Darstellung der Bekehrung bei Musaeus die Anknüpfung für das Wirken des heiligen Geistes bietet: es ist ein Akt, quo voluntas fertur in obiectum, sub aliqua ratione boni cognitum (wenn auch nur se

[1]) Vgl. Boquin, Exegesis divinae atque humanae *κοινωνίας* S. 3.

[2]) Theol. u. Metaphys.[1] 1881 S. 39.

cundum se, non ut acquirendum).[1]) Die genaue Darlegung des Zieles nach dem Zeugnis der Offenbarung entwickelt die vorausgesetzte Beziehung zum Lebensziel, die Enthüllung des Sündenelends fügt das entscheidende Motiv hinzu, die dargebotene Heilsvermittlung anzunehmen. Die Praecognita des Systems stellen die Voraussetzungen sicher für die Aufnahme der Heilsdarlegung des Hauptteils, durch die der Theologe die fides divina in den Herzen zu wecken hat. Diese letzte Tendenz der zwei ersten Teile im Zusammenhange der analytischen Methode verdient um so mehr Anerkennung, als es der Orthodoxie bei ihrer Bindung an überlieferten Stoff schwer genug geworden ist, sie in der Ausführung wirklich hervortreten zu lassen.

Es ist billig, die tatsächliche Gestalt des ersten Teiles gegen seine durch die Methode gegebene Bedeutung aufzurufen. Man mag es beklagen, daß die Zielbestimmung noch so deutlich den Einfluß jahrhundertealter Vorstellungen zeigt, daß die neue Erfassung des Heiles noch nicht in alle Folgerungen durchgearbeitet ist, daß die spekulative Gotteslehre des ersten Teiles den eigentlichen Zweck desselben, dem Menschen sein Lebensziel zu zeigen, auf das er angelegt ist, verdunkelt und ihre Aufgabe nicht erfüllt, weil sie im Grunde eigentlich weder natürliche noch spezifisch christliche Gotteslehre ist, ja sein will. Welcher Ausblick ergäbe sich, wenn der evangelische Grundartikel der Rechtfertigung, mit dem Crocius gelegentlich, wie wenn sich das von selbst verstände, das Ziel der Theologie bestimmt,[2]) allgemein zum systematischen Formalprinzip der Theologie gemacht wäre — wie es Mentzer tatsächlich versucht hat![3]) Allein, um die Arbeit der Orthodoxie gerecht zu beurteilen, darf man nicht übersehen, daß die spezifisch christliche Gotteslehre erst im dritten Teile behandelt wird, ja hier gerade durch die Entwicklung der Methode eine besondere trinitarische Ausbildung erfährt,[4]) daß die Trinitätslehre andererseits für das orthodoxe Bewußtsein, so entschieden man sie auch dem Bereiche der Vernunft entzieht, doch nicht

---

[1]) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung 1677, S. 400.

[2]) S. 76, anders wieder S. 90.

[3]) S. o. S. 29. [4]) S. o. S 35 f.

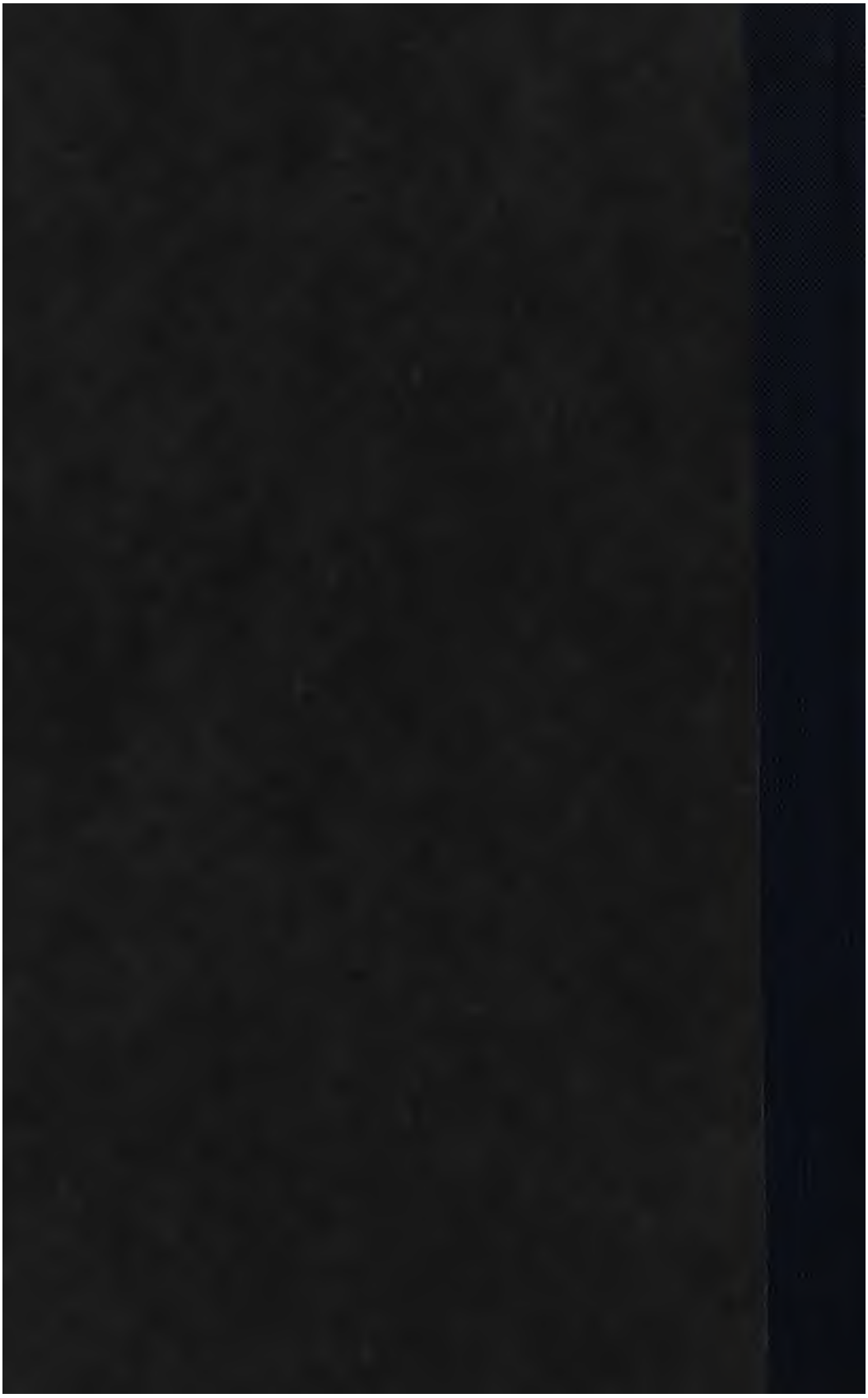
etwa erst der neutestamentlichen Offenbarungsstufe angehört.[1]) Ist die allgemeine Theologie logisch und, was wichtiger, keimhaft, für die Entwicklung des Glaubens auch tatsächlich Voraussetzung der spezifisch christlichen Gotteslehre,[2]) so war die Einordnung im ersten Teile das Gegebene. Daß sie nicht im zweiten Teile ihre rechte Stelle hat, davon braucht man sich, wenn man Sinn und Tendenz der analytischen Methode beachtet, kaum erst durch einen Blick auf die Ausführung dieser Ordnung bei Calixt und Crocius zu überzeugen. Die Hineinziehung der Gotteslehre in den zweiten Teil kann nur den Erfolg haben, daß der subjektive, anthropologische Ausgangspunkt (homo peccator qua salvandus), durch den der Heilsglaube seine zentrale Bedeutung im System bekommt, zurücktritt. Die breite Ausführung des Calixtinischen Entwurfes bei Crocius veranschaulicht das gut; die ganze Anthropologie verschwindet mit ihren 5 bzw. 6 Kapiteln fast völlig hinter der Theologie (23 cc.) und der Kosmologie (11 cc.). An der Spitze des ersten Teiles ist der umfangreiche traditionsmäßige Stoff der Theologie entschieden am unschädlichsten, da er so wenigstens nicht den Zusammenhang des am Heilsglauben orientierten methodischen Aufbaus zersprengt. Daß die Entwicklung des finis (obiectivus) nicht „christlicher" geraten ist — trotz der Trinitätslehre —, wird man schließlich auch nicht so sehr bedauern, wenn man sieht, wie Mentzers Versuch, das Ziel diesseitig, d. h. unmittelbar aus dem Inhalt des Glaubens zu bestimmen, zu einer Vorwegnahme des wesentlichsten Inhaltes des dritten Teiles führt und damit den eigentlichen Sinn der analytischen Methode verwischt.

Im Zusammenhange der analytischen Methode tragen der erste und der zweite Teil den Charakter der Praecognita,[3]) nur unter diesem Titel sind sie recht zu würdigen. Daß die Ausführung besonders des ersten Teiles diesem seinem Charakter nicht entspricht, kann ihm seine wahre Bedeutung nicht nehmen. Gerade durch die unverkennbare Gebundenheit an einen ausgearbeiteten theologischen Stoff, dessen man sich innerlich noch

---

[1]) Vgl. Calov III 149 f. gegen die Helmstädter, auch Consensus repetitus (ed. Henke, Programm Marburg 1846), punct. 12 f. vgl. 30 ff.

[2]) Daß dies wenigstens orthodoxe Auffassung ist, wird niemand bestreiten wollen.

[3]) Calov, Scripta philos. S. 1144.

nicht ganz hat bemächtigen können, gewinnt die prinzipielle Durchführung der neuen Methode der evangelischen Glaubenswissenschaft an Wert. Theologie und Anthropologie sind nicht erst durch die Dogmatik des 19. Jahrh., durch Männer wie Thomasius, Ritschl und Kähler dem zentralen Inhalt der „evangelischen" Dogmatik als „Voraussetzungen" prinzipiell untergeordnet. Ja selbst das Problem der Gewißheit, das Problem der fides divina taucht mit einem neuen, vertieften Verständnis der Offenbarung in der Arbeit der orthodoxen Dogmatik vor unseren Augen auf, wenn wir den Zusammenhang der analytischen Methode mit der eigentümlichen Bestimmung der Theologie beachten. Dürfen wir der lutherischen Orthodoxie die Anerkennung nicht versagen, daß sie in ihrer systematischen Arbeit, in ihrer Methode die Grundsätze der Reformation in ihrer Weise wissenschaftlich zur Geltung zu bringen gewußt hat, so verdankt sie die Anregung und die Mittel dazu der philosophischen Scholastik, die der theologischen Schwester damit lohnt, daß sie sie großgezogen hat.